Irénikon

Éditorial « Vaincre la violence » ● La théologie orthodoxe au vingt et unième siècle, par Mgr Kallistos Ware ● La *koinônia* du Saint-Esprit dans le traité *Sur le Saint-Esprit* de saint Basile, par Ysabel de Andia ● La Sainte Lumière de Pâques, par Nicolas Egender ● Inculturation et unité des Églises au Moyen-Orient, par Fadi Daou ● Relations entre les Communions ● Chronique des Églises ● Bibliographie

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXVII — 2e et 3e trimestre 2004

Éditorial

Il y a huit siècles, en 1204, les armées de la quatrième croisade conquirent et pillèrent Constantinople, capitale de l'Empire romain d'Orient. Très peu de temps après, des évêques latins occupèrent un certain nombre des antiques sièges épiscopaux de l'Église byzantine. Ce qui devait être une guerre de libération des Lieux Saints par les chrétiens d'Occident scella en fait une aliénation profonde entre l'Europe latine et l'Europe byzantine, au plan religieux et au plan culturel. Les stigmates de ce traumatisme continuent de marquer profondément la mémoire et l'identité des peuples héritiers de la Byzance orthodoxe.

Il existe, Dieu merci, des pages plus lumineuses de notre histoire commune, ancienne et récente, écrites sous le signe de la communion et de l'échange des dons. On ne refait pas l'histoire; elle ne devient maîtresse de vie que dans un effort, toujours à renouveler d'objectivité scientifique et d'attention aux souffrances des uns et des autres. Car l'oubli, ou pire encore l'occultation, nous exposent à de nouvelles injustices sous d'autres formes. La *koinônia* retrouvée a impérativement besoin de l'ascèse de la remémoration totale et loyale.

Cet anniversaire douloureux nous pose cependant une interrogation plus douloureuse encore. Comment se fait-il que tout au long de l'histoire chrétienne des Églises, s'appuyant sur le pouvoir politique ou abusées par lui, en sont arrivées à user de violence institutionnelle contre d'autres Églises et à persécuter des chrétiens en désaccord avec leur propre doctrine? Qu'il suffise de rappeler le sort des Églises miaphysites dans l'Empire byzantin, celui des hussites dans le Saint Empire, celui des massacres de Protestants en la fête de la Saint-Barthélemy, celui des Anabaptistes, celui des Vieux-Croyants en Russie... On pourrait

continuer l'énumération en y ajoutant d'autres exemples de violence plus psychologique. L'histoire, évidemment, apporte des éléments de réponse et il faut en tenir compte dans un souci de justice. Mais l'histoire ne fournit pas la réponse.

La réponse, nous devons la chercher du côté de la croix du Seigneur de l'Église. L'évangile selon Luc raconte un incident significatif entre Jésus et deux de ses apôtres, Jacques et Jean, au moment où il commence sa montée vers Jérusalem. «Or il advint, comme s'accomplissait le temps où il devait être enlevé, qu'il prit résolument le chemin de Jérusalem et envoya des messagers en avant de lui. S'étant mis en route, ils entrèrent dans un village samaritain pour tout lui préparer. Mais on ne le reçut pas parce qu'il faisait route vers Jérusalem. Ce que voyant, les disciples Jacques et Jean dirent: «Seigneur, veux-tu que nous ordonnions au feu de descendre du ciel et de les consumer?» Mais, se retournant, il les réprimanda: «Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes. Car le Fils de l'homme n'est pas venu perdre les âmes des hommes, mais les sauver» (Lc 9, 51-56). Quoi qu'il en soit de l'authenticité du dernier verset, l'attitude de Jésus est claire: ses disciples, pas plus que lui-même, n'useront de violence, «car tous ceux qui se servent du glaive périront par le glaive» (Mt 26, 52). La paix que le Messie apporte par sa victoire sur la violence du péché et de la mort ne se déploiera dans ce monde que par des moyens pacifiques.

En cette décennie que le mouvement œcuménique consacre au thème «vaincre la violence», il est nécessaire que tous les disciples se soumettent à ce jugement du Prince de la paix. Car pour guérir la violence les Églises doivent guérir de leurs violences.

La théologie orthodoxe au vingt-et-unième siècle*

I. Un regard rétrospectif sur le siècle dernier

Commençons par nous poser une double question. Quel a été le principal problème que la théologie orthodoxe a dû affronter au cours du siècle qui vient de s'achever? Et quel sera le principal problème que nous aurons à affronter au cours du prochain millénaire, maintenant que nous entrons dans le vingt et unième siècle? Il est clair qu'on peut aborder cette double question à partir de beaucoup de points de vue différents et, à coup sûr, d'aucuns ne seront pas d'accord avec l'ordre de mes priorités.

Quant à moi, j'estime que le thème dominant de la théologie orthodoxe au cours du siècle dernier a été l'*ecclésiologie*. En effet, bien avant l'aube du vingtième siècle, dans les années 1840 et 1850, la question de la nature essentielle de l'Église avait déjà été soulevée en Russie par des slavophiles tel un Aleksei Khomiakov. Ils essayaient d'établir le caractère distinctif de l'orthodoxie, en contraste d'une part avec le catholicisme romain et d'autre part avec le protestantisme. Cela les a conduits à accentuer dans leur vision de l'Église la primauté de l'amour sur le pouvoir. C'est sur ce point, préoccupés qu'ils étaient de libérer l'ecclésiologie des catégories juridiques, qu'ils ont apporté leur contribution la plus caractéristique et la plus durable à la pensée orthodoxe. Ce qui réunit l'Église, soulignaient-ils, n'était pas le pouvoir de juridiction mais l'amour mutuel. Khomiakov affirmait: «C'est à l'amour mutuel qu'est donnée la connaissance de la vérité». En vertu de cet amour mutuel, par sa *sobornost'* ou

* Conférence faite à la Société philosophique et religieuse de Kyiv en septembre 2003 et révisée par l'Auteur.

catholicité collégiale, l'Église est un miracle vivant d'unanimité dans la liberté. Dans l'Église, et en elle seulement, l'amour mutuel, à la ressemblance de la *périchorèse* éternelle ou mouvement d'inhabitation réciproque de la Sainte Trinité, opère une réconciliation authentique entre la liberté et l'unité.

Au cours du vingtième siècle cette question de la nature essentielle de l'Église a été posée avec une nouvelle urgence dans le monde orthodoxe. Il y avait à cela deux raisons principales. La première fut l'écroulement de l'Empire Russe en 1917, suivi de la persécution bolchevique contre le christianisme. Jusqu'ici l'Église orthodoxe russe avait été étroitement intégrée dans la structure de l'État et de la nation, et jouissait de ce fait d'un statut privilégié à tous les niveaux, politique, économique et éducatif. La révolution de 1917 mit brutalement fin à la *symphonia* constantinienne entre l'Église et l'État. Ce brusque changement amena les Russes et d'autres orthodoxes à se demander: qu'est-ce donc que l'Église? Si elle cesse d'être une institution nationale ou étatique, quel est son rôle spécifique? Que fait-elle que personne et rien d'autre ne peuvent faire? De plus, si la hiérarchie de l'Église ne jouit plus de l'appui des autorités civiles, qu'est-ce qui unit l'Église et maintient son unité?

La deuxième raison qui a mis à l'avant-plan la question ecclésiologique, ce fut la large émigration des chrétiens orthodoxes vers l'Occident, en partie au moins comme résultat direct de la révolution russe. Puisque Grecs, Russes, Arabes et autres demeuraient comme une petite minorité parmi des chrétiens non-orthodoxes, ils furent mis au défi de rendre compte de la manière spécifique dont ils se comprenaient eux-mêmes en tant qu'Orthodoxes. Et ce défi fut rendu plus perceptible par leur engagement croissant dans le mouvement œcuménique. Une fois de plus, en tant qu'orthodoxes nous étions obligés de nous demander: qu'est-ce donc que l'Église? Qu'est-ce que nous, comme membres de l'Église orthodoxe, partageons avec les chrétiens d'Occident, et qu'est-ce qui nous en différencie? Qu'est-ce que nous avons

à enseigner aux non-orthodoxes, et qu'est-ce que nous avons à apprendre d'eux?

À la question, «pourquoi l'Église?», l'archiprêtre Nikolaï Afanasieff, éduqué dans la Russie impériale mais exilé en 1920 et s'établissant d'abord en Serbie puis à Paris, a donné une réponse unilatérale mais prophétique[1]. Dans sa quête de la signification essentielle de l'Église il se tourna vers la situation du christianisme d'avant Nicée, par delà la conversion de Constantin et l' «établissement» du christianisme au quatrième siècle. Il recourut à l'ecclésiologie de saint Ignace d'Antioche et souligna le lien fondamental entre l'Église et l'Eucharistie. Il maintenait que l'Église est en premier lieu un organisme eucharistique qui ne devient vraiment ce qu'elle est que lorsqu'elle célèbre la Divine Liturgie, et alors seulement. Le rôle spécifique et premier de l'Église c'est de célébrer la Cène du Seigneur, le banquet messianique du siècle futur, jusqu'à ce que le Christ revienne (1 Co 11, 26). L'unité de l'Église n'est pas imposée d'en haut par le pouvoir de juridiction, mais créée de l'intérieur par la participation au corps et au sang du Sauveur. La sainte communion réunit l'Église: «Nous qui sommes nombreux nous sommes un seul corps, parce que nous avons tous part à ce pain unique» (1 Co 10, 17). L'Eucharistie constitue, dans un monde tombé et pécheur, la source vivifiante de toute l'action sociale, culturelle et éducative de l'Église. L'Église fait l'Eucharistie et l'Eucharistie fait l'Église. Sans l'Eucharistie, il n'y aurait pas d'Église. L'Église n'est pas un département de l'État, mais le lieu où est offert le sacrifice mystique. Son principe fondamental n'est ni national ni ethnique, mais sacramentel.

Telle fut la théologie de l'Église qu'Afanasieff proposa dans son essai célèbre «L'Église qui préside dans l'amour», publié en français en 1960[2], présentant des idées qu'il avait

1. Sur Afanasieff, voir Aidan NICHOLS, *The Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist, in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge, 1989.

2. Dans N. AFANASIEFF, N. KOULOMZINE, J. MEYENDORFF, A. SCHMEMANN, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthdooxe*, Neuchâtel, 1960, pp. 7-64.

développées depuis trente ans. De cette manière, il remit en valeur l'intuition de base des slavophiles que c'est par amour que l'Église est réunie. Mais, alors que les slavophiles avaient pris pour modèle d'unité organique la communauté paysanne russe, Afanasieff exprimait avec plus de clarté et de force leur point de vue en établissant un modèle qui n'était pas sociologique mais mystérique. L'amour mutuel est essentiellement de caractère eucharistique, soulignait-il, ce que les slavophiles avaient oublié. L'amour qui unit l'Église n'est pas simplement un sentiment intérieur de caractère subjectif. À sa source se trouve un acte objectif, la commune participation des chrétiens à la Sainte Communion.

Largement indépendants d'Afanasieff, d'autres théologiens de l'émigration russe, en particulier les archiprêtres Serge Boulgakov et Georges Florovsky, reconnurent eux aussi le lien essentiel entre l'Église et l'Eucharistie. Florovsky voit l'Église avant tout comme le Corps du Christ. Il était bien conscient de la double signification de l'expression «Corps du Christ», puisqu'elle désigne à la fois le sacrement de l'Eucharistie et la communauté de l'Église.

Parmi les théologiens orthodoxes grecs la compréhension eucharistique de l'Église a été développée systématiquement par Jean Zizioulas, métropolite de Pergame, qui a approfondi et équilibré l'approche d'Afanasieff en lui fournissant un fondement patristique plus sûr. En particulier il met en question l'opposition aiguë entre «ecclésiologie eucharistique» et «ecclésiologie universelle». Le métropolite Jean montre que l'Eucharistie existe non pas séparément, mais dans un contexte qui est à la fois doctrinal et hiérarchique. Il ne suffit pas d'affirmer sans plus «l'Eucharistie fait l'Église», mais il est nécessaire d'ajouter: «l'Église est présente dans sa plénitude uniquement dans l'Eucharistie dans laquelle est proclamée la vraie foi et qui est célébrée sous la présidence d'un évêque ou avec sa bénédiction». De plus, chaque Église locale, lorsqu'elle célèbre l'Eucharistie, le fait en communion avec toutes les autres Églises locales de par le monde. La compréhension «eucharistique» et la compréhension

«universelle» de l'Église ne sont donc pas exclusives l'une de l'autre mais complémentaires. Les deux «modèles» ont leur place dans une ecclésiologie équilibrée. En bref, Afanasieff a suraccentué la dimension locale de l'Église[3].

Cette vision eucharistique de l'Église n'est heureusement pas restée au cours du vingtième siècle une simple théorie abstraite: son apparition a été accompagnée d'un renouveau de la communion fréquente dans beaucoup de paroisses orthodoxes, bien que, hélas, pas partout. Ceci est certainement important. Une ecclésiologie eucharistique qui ne correspondrait pas à la pratique réelle des fidèles ne serait pas réaliste et serait même hypocrite. Saint Jean de Kronstadt a joué un rôle de pionnier dans le renouveau de la communion fréquente dans la Russie d'avant la révolution. Je me rappelle ses paroles chaque fois que je célèbre la Liturgie: «l'Eucharistie est un miracle continuel».

Voilà donc ma réponse à ma première question: l'ecclésiologie a été la plus grande question théologique dans l'Orthodoxie du vingtième siècle. Bien sûr, il ne s'agit que d'une réponse partielle. Un autre développement d'une importance vitale dans la théologie orthodoxe récente a été la redécouverte de la spiritualité hésychaste, l'intérêt renouvelé pour saint Syméon le Nouveau Théologien et saint Grégoire Palamas, ainsi que l'influence toujours croissante de la *Philocalie*. Sur ce point, les russes Vladimir Lossky et l'archevêque Basile Krivocheine, ainsi que l'archiprêtre roumain Dumitru Stăniloae, ont joué un rôle de premier plan. Je considère néanmoins le siècle dernier comme étant *par excellence* ecclésiologique dans son orientation.

3. Voir J. D. ZIZIOULAS, [«Eucharist, Bishop, Church, the Unity of the Church» in *The Divine Eucharist and the Bishop during the first three Centuries*, Brookline, MA, 2001] *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994 (publication originelle en grec en 1965). De même aussi *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, London, 1985, surtout pp. 123-260. La meilleure étude sur Zizioulas a été faite par P. MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh, 1993.

II. Notre tâche primordiale pour le nouveau millénaire

Il est temps maintenant de nous tourner vers la deuxième partie de notre question. Quel sera le thème théologique dominant au cours du siècle qui s'ouvre maintenant pour nous? Je ne prétends pas être un prophète, mais voici ma réponse. L'ecclésiologie, sans le moindre doute, continuera d'absorber notre attention. Je suis cependant convaincu que l'intérêt premier de la recherche théologique se déplacera de l'ecclésiologie à l'anthropologie. Il y a même de nombreux signes qu'un tel déplacement a déjà commencé. La question centrale ne sera plus seulement «qu'est-ce que l'Église?», mais aussi et plus fondamentalement «qu'est-ce que la personne humaine?». Plus spécifiquement, que signifie le fait d'être une personne-en-relation, à l'image de Dieu la Sainte Trinité? Il existe manifestement un lien nécessaire entre les deux questions «qu'est-ce que l'Église?» et «qu'est-ce que la personne humaine?», puisque c'est seulement en Église que les personnes humaines deviennent authentiquement elles-mêmes.

Il existe au moins quatre raisons pour lesquelles cette question de la personne vient particulièrement bien à propos en ce moment. En premier lieu nous vivons, au niveau social et politique, à une époque qui voit s'avancer toujours plus l'urbanisation et la globalisation. L'individu, dans son identité spécifique, masculine ou féminine, court le danger d'être englouti dans des immeubles à appartements, dans des cités, dans des sociétés internationales complexes. En pareille situation, il est nécessaire de réaffirmer le caractère unique et la valeur infinie de chaque être humain en tant que tel. Nous devons rappeler que dans le monde à venir les justes recevront «un caillou blanc et que sur ce caillou blanc est écrit un nom nouveau que personne ne connaît, si ce n'est celui qui le reçoit» (Ap 2, 17). Chacun de nous est différent et en chacun se trouve un trésor qui n'est donné à personne d'autre; et cette diversité continuera pour toute l'éternité. Nous ne sommes pas tant préoccupés par des agglomérats informes d'êtres humains, que, bien davantage

et plus fondamentalement, par des personnes individuelles, dont chacune est singulière et imprévisible.

En deuxième lieu, au plan de la technologie, nous vivons à une époque de plus en plus dominée par les machines. Mes collègues à l'université entretiennent des conversations tellement prenantes avec leur ordinateur qu'ils ont de moins en moins de temps pour converser les uns avec les autres. Confrontés que nous sommes avec cette tendance déshumanisante, il nous faut impérativement proclamer, en tant qu'orthodoxes et en tant chrétiens, l'importance vitale de la rencontre directe, de personne à personne, face à face. Ce n'est pas une simple coïncidence si le terme grec pour personne, πρόσωπον, signifie justement «apparence» ou «face». Ce n'est que lorsque je «fais face» aux autres, lorsque j'entre en dialogue avec eux, lorsque je les regarde dans les yeux et que je leur permets de regarder dans les miens, que je suis authentiquement une personne.

Troisièmement, au plan de l'éthique, les développements récents de l'ingénierie génétique soulèvent des problèmes que personne parmi nous, il y a moins d'une génération, n'avait même envisagés. Cela est allé de pair avec un large effondrement de l'institution du mariage et un rejet croissant de la morale sexuelle traditionnelle. En tant qu'orthodoxes et en tant que chrétiens, nous ne pouvons répondre réellement à ces défis que si, avec courage et imagination, nous donnons une nouvelle vie à notre doctrine de la personne humaine.

Ce n'est pas tout. En quatrième lieu vient la crise écologique. Comme l'a montré clairement l'écrivain orthodoxe britannique Philip Sherrard[4], elle est directement liée à notre estimation de ce que c'est que d'être humain. Elle n'est pas d'abord une crise de notre environnement physique en tant que tel, mais une crise du cœur humain, une

4. Voir en particulier Philip SHERRARD, *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*, Ipswich 1987; *Human Image. World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Ipswich, 1992.

crise anthropologique. Car le problème fondamental n'est pas simplement technologique ou économique, mais bien plus profondément personnel et spirituel. Si nous détruisons les forêts et les animaux sauvages, et si nous empoisonnons l'air que nous respirons et l'eau que nous buvons, c'est parce que nous avons oublié notre véritable identité humaine, notre relation vraie d'êtres humains au monde matériel et notre vocation humaine par excellence de prêtres de la création de Dieu. Notre vision du monde a été déformée, parce que notre vision de l'homme, notre compréhension de nous-mêmes, a été mortellement frappée. Ce ne sont pas nos compétences scientifiques qui font défaut, mais notre théologie de la personne, ou plutôt l'absence de cette théologie.

Mon sentiment personnel au sujet de la responsabilité humaine envers la nature fut grandement accru, il y a quelques quarante ans, lorsque j'étais diacre au monastère de Saint-Jean-le-Théologien à Patmos, et que j'y appris à connaître le père spirituel de l'île, l'archimandrite Amphilochios (Makris). Il aimait particulièrement les arbres. Il avait l'habitude de dire: «Savez-vous que Dieu nous a donné un commandement de plus, qui n'est pas mentionné dans l'Écriture? C'est le commandement: aimez les arbres». Il était convaincu que celui qui n'aime pas les arbres, n'aime pas le Christ. «Quand vous plantez un arbre», nous disait-il, «vous plantez l'espérance, vous plantez la paix, vous plantez l'amour, et vous recevrez la bénédiction de Dieu». Son amour des arbres n'était pas purement théorique. Lorsque les fermiers de l'île venaient se confesser chez lui, il avait l'habitude de leur donner comme pénitence (ἐπιτίμιον) de planter un arbre. Son influence a transformé l'aspect visible de l'île: des flancs de colline qui, il y a cent ans, étaient dénudés et stériles, sont aujourd'hui densément couverts de pins et d'eucalyptus[5].

Lors d'un symposium international convoqué par le patriarche œcuménique Bartholomée I[er] sur cette même île

5. Voir K. WARE, «Through the Creation to the Creator», in: *Eco-theology 2* (1997), p. 8-30 (en particulier p. 8-9); traduction française: *Tout ce qui vit est saint*, Paris, 2003, pp. 9-40.

de Patmos en septembre 1995, les délégués ont proposé comme leur première et principale conclusion que le mauvais usage de la création doit être considéré comme un *péché*. Nous ne péchons pas seulement contre d'autres êtres humains; nous pouvons pécher aussi contre la création. Les nuisances écologiques n'ont pas simplement pour cause quelque erreur technique de jugement, mais sont un mal moral et spirituel. Voilà un fait à côté duquel les chrétiens sont trop souvent passés. On ne nous demande pas simplement une meilleure expertise scientifique. On ne nous demande rien de moins qu'une repentance cosmique.

III. L'ANTHROPOLOGIE APOPHATIQUE

Voici maintenant plusieurs raisons qui nous pressent impérativement d'approfondir au vingt-et-unième siècle notre compréhension de la personne humaine. Notre vision de nous-mêmes, j'en suis convaincu, doit être développée au cours du nouveau millénaire surtout de trois manières. Nous pouvons les résumer par les mots: mystère, image et médiateur.

1° En tant qu'êtres humains, nous sommes un *mystère* pour nous-mêmes.

2° L'élément déterminant de notre personnalité humaine est *l'image et la ressemblance* de Dieu.

3° Chacun de nous est appelé d'agir comme prêtre de la création et *médiateur*.

Premièrement donc, en tant qu'êtres humains nous ne connaissons et nous ne comprenons qu'une petite partie de notre être; nous sommes un *mystère* pour nous-mêmes. Qui suis-je? Que suis-je? La réponse n'a rien d'obvie. Les frontières de chaque personne sont extrêmement larges, débordant sur celles d'autres personnes, les pénétrant, s'étendant au-delà de l'espace et du temps, dépassant l'espace vers l'infini et le temps vers l'éternité. Nous ne savons pas quelles sont les possibilités encore latentes dans la personne humaine, quelles sont les limites dernières de la personne, quel est le véritable accomplissement de l'être-personne.

Quelle que soit la définition de la personne que nous choisissons, — la psychologie et la sociologie contemporaines en fait ne présentent pas une définition unique qui recueillerait l'assentiment de tous, — il faut bien admettre qu'aucune définition ne peut être considérée comme exhaustive. La personne humaine reste irréductible; sa réalité ne peut pas être simplement déconstruite et réduite aux résultats des sciences concernées. L'expérience concrète d'être une personne est bien plus grande que toute explication particulière que nous pourrions choisir d'en donner: «Le cœur est profond» (Ps 63 [64]: 6). Dans les mots de Thomas Traherne, le poète et théologien anglican du dix-septième siècle, nous autres humains sommes «infiniment mystérieux, divins et bénis».

Une des manières spécifiques par laquelle ce mystère se révèle, c'est notre créativité. La personne humaine est une réalité dans laquelle de nouveaux commencements surgissent continuellement. Par contraste, un ordinateur ne crée pas. Il ne peut que réorganiser les données qui lui sont fournies en révélant des relations et des conséquences que nous ne soupçonnions pas auparavant; mais il ne crée pas de nouveaux commencements. La personne humaine, quant à elle, est essentiellement ouverte et elle pointe toujours vers ce qui est au-delà de la situation présente, vers un futur non encore réalisé: «maintenant nous sommes enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas encore été révélé» (1 Jn 3, 2). Ainsi la personne constitue un signe puissant d'espérance. Être humain signifie être infiniment divers, innovateur, surprenant, auto-transcendant.

Les Pères grecs indiquent une raison spécifique pour ce caractère mystérieux et indéfinissable de la personne. En tant qu'être humain nous sommes formés à l'image et à la ressemblance de Dieu; et puisque Dieu est incompréhensible, l'image de Dieu, la personne humaine, l'est également. Dans les mots de saint Grégoire de Nysse: «Quelqu'un a-t-il jamais compris son propre intellect (νοῦς)?... Une image n'est vraiment image que dans la mesure où elle reproduit les attributs de son archétype... Une des caractéristiques de la

divinité est d'être en son essence au-delà de notre compréhension; et c'est pourquoi l'image doit aussi imiter cela»[6]. Quand donc nous parlons de l'être humain, tout aussi bien que quand nous parlons de Dieu, une dimension apophatique doit être présente. La théologie négative requiert comme son pendant une anthropologie négative ou apophatique.

Icône vivante du Dieu vivant

Les paroles de saint Grégoire sur l'archétype et l'image nous conduisent à notre deuxième point. Pour le chrétien, le fait le plus décisif et unique au sujet de la personne est que nous sommes créés à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1, 26-28). Chacun de nous n'est rien de moins qu'une icône vivante du Dieu vivant, une image créée de l'infinité incréée de Dieu. C'est la raison pour laquelle nous sommes libres et créateurs, pour laquelle nous dépassons l'espace et le temps, pour laquelle nous sommes «divins et bénis».

Parce que, de cette manière, la nature humaine est icônique, elle est inévitablement en relation. L'essence profonde de notre humanité implique une relation à Dieu, et séparée de cette relation notre personne demeure inintelligible. Être humain implique une direction, un but, une orientation, une orientation vers Dieu. Selon la conception orthodoxe de la personne il n'existe pas d'être humain «naturel» séparé de Dieu. Lorsqu'elle est isolée de Dieu, ignorant toute relation avec Lui, l'humanité ne se trouve pas dans un état naturel, mais dans un état profondément non-naturel. C'est une grave erreur d'inventer une théorie de la nature humaine à deux niveaux ou «à deux étages», en définissant d'abord la personne en fonction d'elle-même comme une entité autonome et autosuffisante, pour ne parler qu'ensuite de notre relation à Dieu comme une sorte d'ajout ou d'appendice. Non: notre orientation vers Dieu doit être le point de départ de notre anthropologie, et non pas une pensée seconde.

6. *De la création de l'homme 11* (PG 44, 153D. 156B).

Cela veut dire qu'en tant que personnes humaines nous ne possédons pas exclusivement notre «mystère» en nous-mêmes. L'être humain sans Dieu n'est plus authentiquement humain mais devient sous-humain. Dieu est au centre le plus profond de notre être, il est l'élément déterminant de notre humanité. En tant qu'humains nous sommes créés pour être proches de Dieu et en communion avec lui, et si nous ignorons ou refusons cette proximité et cette communion, nous renions notre moi authentique. L'athéisme déshumanise, comme l'ont montré à l'évidence les camps de concentration de Staline. Affirmer l'humain c'est affirmer aussi le divin; nier le divin c'est nier semblablement l'humain.

Je me souviens combien ce point fut souligné par l'archimandrite Sophrony (Sakharov), disciple de saint Silouane l'Athonite et fondateur du monastère Saint-Jean-Baptiste à Tolleshunt Knights. Lors d'une rencontre à Oxford, il y a bien des années, comme l'échange touchait à sa fin, le président déclara qu'il restait juste le temps d'une dernière question. Une personne assise dans la dernière rangée de l'auditoire demanda: «Dites-moi: qu'est-ce que Dieu?» Le père Sophrony répondit brièvement: «Est-ce que vous pourriez d'abord me dire: qu'est-ce que l'homme»? Oui, vraiment, notre conscience de Dieu et notre conscience humaine de soi dépendent l'une de l'autre. Si nous désirons comprendre notre identité humaine, regardons vers Dieu, notre archétype; et si nous désirons comprendre Dieu, regardons l'image divine reflétée dans le miroir de notre propre cœur.

Où situer, dans quel aspect particulier ou faculté de la personne humaine, l'image divine? Cela n'a jamais été défini avec précision par un concile de l'Église. En fait, la question a reçu une grande diversité de réponses. Les uns ont pensé qu'il s'agissait surtout de la faculté de raison; d'autres ont estimé que cela signifiait la royauté sur la création, la liberté et la créativité. Beaucoup d'auteurs patristiques comme saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse et saint Isaac le Syrien, ont associé l'image principalement avec l'âme. Mais une minorité significative, et parmi eux saint Irénée et saint Cyrille d'Alexandrie, considèrent que l'image se

reflète dans l'entièreté de l'être humain, âme et corps ensemble. Il n'existe pas un point de vue unique sur lequel tous s'accordent. Avec les mots de saint Épiphane de Salamine: «La tradition affirme que chaque être humain est à l'image de Dieu, mais elle ne définit pas exactement en quoi cette image consiste»[7]. Cette imprécision reflète ce qui a été dit plus haut de la dimension apophatique de l'anthropologie. La personne reste insaisissable et est en dernière analyse indéfinissable.

Plutôt que d'essayer de préciser trop étroitement le but et le caractère de l'image divine, tenons fermes deux vérités fondamentales. Tout d'abord, «à l'image de Dieu» veut dire à l'image du Christ, le Verbe Créateur; deuxièmement, cela veut dire à l'image de Dieu la Sainte Trinité. En premier lieu, donc, lorsque nous cherchons une réponse à la question «qui suis-je, que suis-je?», nous contemplons le Christ; l'anthropologie est un chapitre ou une partie de la christologie. Mais en second lieu nous nous comprenons nous-mêmes aussi à la lumière de l'amour mutuel des trois Personnes de la Trinité. Le théologien roumain Dumitru Stăniloae écrit: «La Trinité seule fonde notre existence comme personnes»; et Nikolaï Fyodorov soutient: «Notre programme social est le dogme de la Trinité»[8].

IV. Prêtre de la création

Nous devons réactiver, comme troisième élément fondamental de notre anthropologie chrétienne au vingt-et-unième siècle, la notion des Pères grecs de la personne humaine

7. *Panarion* 70, 3, 1. Cf. K. Ware, «"In the Image and Likeness": The Uniqueness of the Human Person», in: J. T. Chirban, *Personhood: Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind and Soul*, Westport, CN/ London, 1996, pp. 1-13.

8. On consultera à ce propos Michael Aksionov-Meerson, *The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm and the Retrieval of Western Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (from Solovyov to Boulgakov)*, Quincy (Illinois), 1998.

comme médiateur entre ciel et terre, comme liturge cosmique, comme prêtre de la création.

Pour comprendre notre vocation humaine de médiateur et de prêtre, reprenons deux affirmations autorisées des Pères, la première de saint Grégoire de Nazianze et la seconde de saint Maxime le Confesseur[9]. À partir de Clément d'Alexandrie une longue série d'auteurs patristiques décrivent l'être humain comme μεθόριος (un être de frontière). Telle est précisément l'approche de Grégoire de Nazianze bien qu'il n'emploie pas le mot lui-même[10]. La personne humaine, dit-il, est «un être composé des deux, la nature invisible et la nature visible, ... terrestre et céleste, éphémère et immortel, visible et intelligible». Les anges appartiennent au plan invisible et spirituel de la création, les animaux au plan matériel et physique. Seules les personnes humaines appartiennent simultanément aux deux plans, puisqu'ils possèdent et un corps matériel et une âme intelligible. Elles ne se trouvent peut-être pas au sommet de la création, car la plupart des Pères, mais pas tous, considèrent que les anges occupent un degré supérieur dans la hiérarchie de l'être. Les humains cependant, même s'ils ne se trouvent pas au sommet, se trouvent certainement au centre et aux carrefours de l'ordre créé. La nature humaine, justement parce qu'elle est mixte, à la frontière du spirituel et du matériel, est plus complexe que la nature angélique, et en raison de cette plus grande complexité possède de plus riches possibilités. Puisque nous contenons l'entière diversité de la création, chaque être humain est d'après Grégoire «un cosmos second, un grand univers dans un petit». Il inverse ainsi délibérément la notion hellénistique courante de l'être humain comme microcosme. Le «grand univers» n'est pas le monde extérieur, même s'il s'étend sur

9. Je résume ici les remarques faites dans mon article «The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers», in Arthur PEACOCKE et Grant GILLETT (ed.), *Person and Personality: A Contemporary Inquiry*, Oxford, 1987, pp. 197-206.

10. *Hom.* 38, 11 (PG 36, 321C - 324B; SC 358, Paris 1990, pp. 124-127).

des millions d'années-lumière à travers l'espace extérieur. L'espace intérieur du cœur humain est incomparablement plus vaste. Nous autres humains ne sommes pas des *microcosmes* mais des *macrocosmes*.

Toutefois il faut aller plus loin. Faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, la personne humaine n'est ni seulement microcosme ni seulement macrocosme, mais encore plus profondément et plus significativement μικρόθεος (petit dieu). En tant qu'êtres formés de matière et de non-matière, chacun de nous est *imago mundi* (image du monde), investi de la vocation d'équilibrer, réconcilier et rendre harmonieux en nous-mêmes et par nous-mêmes tout l'ordre créé. Mais, au-delà et plus que cela, en tant qu'*imago Dei*, image de Dieu, nous avons aussi la possibilité par grâce divine de nous transcender et, par cet acte d'auto-transcendance, d'offrir en retour le monde à Dieu. Grégoire voit le salut de l'homme comme une θέωσις, «déification» ou «divinisation». L'être humain, dit-il, est un ζῷον θεούμενον, un «animal qui est déifié», une créature vivante qui a reçu la vocation de devenir dieu. En devenant dieu nous unissons la création au Créateur.

Grégoire n'est pas aveugle devant la réalité de la chute et du péché de l'homme. Il souligne, au contraire, la fragilité et le caractère ambivalent de notre condition humaine, puisque nous sommes situés, pour reprendre ses propres mots, «à mi-chemin entre la majesté et la bassesse». Nous sommes des créatures aux possibilités infinies qui, dans la pratique, trop souvent échouons tragiquement dans la réalisation de nos perspectives. Nous sommes capables de tant de choses mais en pratique réalisons si peu. Pourtant, malgré notre déchéance et notre échec, nous restons à l'image de Dieu et possédons toujours la capacité, donnée par Dieu, de la déification. En vertu de notre nature mixte et de notre création à l'image de Dieu, nous demeurons toujours capables d'unir terre et ciel, médiateur des deux, rendant la terre céleste et le ciel terrestre. Grégoire appelle cette capacité de déification «le point culminant du mystère (humain)». Comme Grégoire de Nysse il voit notre vocation humaine dans une perspective apophatique, comme un mystère dépassant notre compréhension.

Maxime le Confesseur voit lui aussi la personne humaine comme médiateur. De même que pour Grégoire de Nazianze nous autres personnes humaines sommes «terrestres et célestes... visibles et intelligibles», de même pour Maxime chacun de nous est «un laboratoire (ἐργαστήριον) qui contient toutes choses d'une manière complète». En vertu de la complexité de notre nature humaine, à la fois physique et noétique, nous sommes en relation avec tous les points extrêmes dans l'ordre créé, et ainsi sommes-nous appelés à «servir de médiateur» entre tous ces extrêmes et à les établir dans l'harmonie «ce qui est loin avec ce qui est proche, ce qui plus bas avec ce qui est plus élevé». La personne humaine est donc, selon Maxime, un «lien naturel d'unité» (φυσικὸς σύνδεσμος). Et pourtant la vocation humaine va même au-delà. Dieu ne nous appelle pas seulement à unifier l'ordre créé en tant que tel, mais encore, puisque nous portons l'image de Dieu dans nos cœurs, sommes-nous appelés à unir le créé avec l'Incréé. Nous accomplissons cela, selon Maxime, par la puissance de la charité[11].

Ni Grégoire de Nazianze ni Maxime le Confesseur ne s'imaginent le moins du monde que des êtres humains puissent mettre en œuvre cette tâche de médiateur quand ils sont seuls et sans aide, en vertu de leurs capacités intrinsèques. Au contraire, pareille médiation n'est possible que dans et par le Christ, le Θεάνθρωπος (Dieu-Homme). C'est lui, le second Adam, Dieu parfait et homme parfait, qui est l'unique vrai médiateur. Lui tient toutes choses dans l'unité (Col 1, 17), les rassemble et les résume «en les récapitulant toutes en lui-même» (Ep 1, 10). Ce n'est que par et en lui, en vertu de son incarnation, de sa croix et de sa résurrection, que nous autres humains pouvons agir comme lien de médiation et pont de la création. Déification signifie christification[12].

11. *Ambigua* 41 (PG 91, 1304D - 1308C)

12. Panagiotis NELLAS offre un développement puissant de ce thème: *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood, NY, *1987*, chapitre *I*.

Voilà donc une intelligence théologique de la personne humaine en mesure de nous guider et de nous inspirer durant le vingt-et-unième siècle, alors que nous luttons avec les problèmes épineux de la bioéthique et de l'écologie. En résumant les implications de ce qu'entendent Grégoire et Maxime lorsqu'ils présentent l'être humain comme microcosme et médiateur, nous pouvons dire que l'animal humain n'est principalement ni logique, ni politique, mais bien plus fondamentalement eucharistique[13]. Notre plus grand privilège, notre vocation ultime, l'acte qui nous fait être authentiquement nous-mêmes, c'est d'offrir en retour le monde à Dieu avec action de grâce: «De ce qui est tien nous t'offrons ce qui est tien en toutes choses et pour toutes choses». Plutôt que de parler de nous-mêmes comme rois et intendants du monde créé, nous devrions nous considérer comme prêtres de la création, comme présentant des offrandes, comme liturges. Ce sacerdoce cosmique, cependant, ne peut être exercé que par la grâce de Jésus-Christ, l'unique Grand Prêtre[14].

Présenter des offrandes implique néanmoins des sacrifices. Notre analyse de la vocation humaine serait sérieusement déséquilibrée si nous omettions d'en tenir compte. En accord avec l'insistance du défunt patriarche œcuménique Dimitrios dans son message de Noël de 1989 au sujet de la crise écologique, nous devons faire preuve «d'un esprit eucharistique et ascétique». Les deux vont ensemble, Eucharistie et ascétisme. Dans un monde déchu, marqué négativement par le péché, aucune action de grâces ne peut s'effectuer sans un renoncement volontaire à soi-même. Pour devenir un animal eucharistique la personne humaine doit devenir aussi un animal ascétique.

Le patriarche Dimitrios n'entendait pas simplement parler des règles du jeûne et du nombre de prostrations que nous

13. Cf. Christos YANNARAS, *La liberté de la morale*, Genève, 1982, spécialement les chapitres 5 et 6.

14. Sur ce point voir le père Alexander SCHMEMANN, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (éd. revue), Crestwood, NY, 1988, surtout pp. 60-61. Encore PAULOS GREGORIOS, *The Human Presence. An Orthodox View of Nature*, Genève, 1978; surtout les pp. 82-89.

faisons durant nos prières, bien que celles-ci aient certainement une place dans notre lutte ascétique, dans notre *podvig*. Il pensait plus fondamentalement à une attitude de retenue, de simplicité kénotique dans notre style de vie total, à notre disposition à distinguer, en tant que communautés et en tant que personnes, entre ce que nous *désirons* et ce dont *nous avons besoin*. Ce n'est pas parce que nous désirons quelque chose que nous avons automatiquement le droit de l'avoir. Voilà une leçon que les sociétés opulentes de par le monde ne veulent pas apprendre. En un mot, le patriarche Dimitrios pensait à un esprit de sacrifice qui coûte. Comme l'a souligné à juste titre son successeur le patriarche œcuménique Bartholomée dans son adresse à la grande rencontre écologique de Venise, le 10 juin 2002, le sacrifice constitue précisément «la dimension manquante» dans notre perspective écologique contemporaine.

Dans la Divine Liturgie, l'action de grâces et l'oblation, l'Eucharistie et le sacrifice, sont si intimement liés qu'ils ne forment qu'une réalité unique, une action sans nulle division. Il doit en aller de même au cours de toute la vie humaine, dans «la Liturgie après la Liturgie». Nous ne pouvons pas être d'authentiques animaux eucharistiques, d'authentiques prêtres de la création, à moins d'être des porteurs de la croix et de prendre part au sacrifice d'oblation de soi du Christ, notre Grand-Prêtre; à moins de déposer notre vie dans un amour généreux et de mourir afin que d'autres puissent vivre. L'amour parfait est un amour qui se sacrifie. «Offrez en retour le monde à Dieu dans l'action de grâces», signifie «Offrez votre vie en sacrifice à Dieu pour vos compagnons, les humains». Pareil sacrifice, cependant, nous le découvrirons, n'apporte pas une perte mais un gain. La κένωσις conduit à la πλήρωσις; faire le vide de soi apporte l'accomplissement de soi. Le Seigneur nous a assurés que si nous perdons notre vie à cause de lui, nous la sauverons (Mt 10, 39). Avec la formule de C. S. Lewis: «Rien de ce que tu n'as pas donné ne sera vraiment tien»[15].

15. *Mere Christianity*, London, 1977, p. 179.

Voilà donc trois éléments, mystère, image et médiateur qui, je le crois, s'avèreront être au centre de nos explorations anthropologiques au cours du nouveau millénaire. Sans le moindre doute, il existe, à côté de ces trois-là, d'autres thèmes qu'on pourrait et devrait y ajouter car, comme nous l'avons déjà noté, la personne humaine est inépuisable.

Quel que soit le choix des questions majeures, un élément les sous-tend et se montre fondamental pour toute compréhension de la personne humaine: la qualité de l'amour. Sans amour nous ne sommes pas humains. L'amour se trouve au cœur du mystère humain, l'amour qui exprime l'image du Christ et de la Trinité en nous, l'amour qui nous rend capables d'agir comme prêtres et médiateurs de la création. Au début du dix-septième siècle René Descartes, inaugurant une nouvelle époque en philosophie, choisit comme point de départ le principe *Cogito, ergo sum*, «je pense, donc je suis». Il aurait pu faire mieux, puisque l'animal humain est bien plus qu'un animal qui pense, en choisissant comme point de départ l'affirmation *Amo, ergo sum*, «j'aime, donc je suis». Ou encore mieux *Amor, ergo sum*, «je suis aimé, donc je suis». Pour reprendre les mots du père Dumitru Stăniloae «Si je ne suis pas aimé, je suis incompréhensible à moi-même»[16]. Comme l'affirme Paul Evdokimov, le plus grand événement entre Dieu et la personne humaine, — et, pouvons-nous ajouter, entre une personne humaine et une autre, — est d'aimer et d'être aimé[17]. Si nous pouvons faire de l'amour le point de départ et le point d'arrivée de notre doctrine de la personne, notre témoignage chrétien au cours du vingt-et-unième siècle se révélera créateur et vivifiant.

Mgr Kallistos WARE

16. Marc-Antoine COSTA DE BEAUREGARD, *Dumitru* Stăniloae, *Ose comprendre que je t'aime*, Paris, 1983, p. 24.

17. *Le sacrement de l'amour*, Paris, 1962, p. 79. Evdokimov cite Kallistos Kataphygiotes.

Summary of Kallistos WARE, *"Orthodox Theology in the Twenty-First Century". The dominant theme in Orthodox theology in the last century was eccclesiology. Russian Slavophiles in the 19th century identified the essence of Orthodoxy as the primacy of love over power. The collapse of the Russian Empire in 1917 posed the question with renewed urgency: what, in the final analysis, is the purpose of the Church? Nikolai Afanassieff sought to respond by emphasising the fundamental bond between Church and the Eucharist. Ecclesial unity is not imposed from above by power of jurisdiction, but created from within through sharing the Saviour's Body and Blood. Sergei Bulgakov and Georges Florovsky also recognised the essential connection between Church and Eucharist. Among Greek Orthodox theologians, the eucharistic approach to ecclesiology was developed by Metropolitan John Zizioulas.*

In the twenty-first century, the Author expects to see growing interest in theological anthropology as a focus for Orthodox theological reflection. The Orthodox approach must lead to an apophatic anthropology, since human personhood is an undefinable mystery. Yet human beings are created in the image and likeness of the Creator. This means that Christian anthropology must be both christological and relational in nature. "In the image of God" means firstly "in the image of Christ the Creator Logos", and secondly, "in the image of God the Holy Trinity". In the vision of the Author, the human person is also the mediator between heaven and earth, the cosmic liturgist, and the priest of the creation. As beings formed from both the material and the non-material, humans are each an "image of the world", endowed with the vocation of balancing, reconciling and harmonising the entire created order. By virtue of their mixed nature and their being created in the image of God, they are able to unite earth and heaven, mediating between the two. But such mediation is possible only in and through Christ, who is both completely divine and completely human, and who is the one true mediator. In Christ, humankind is called to offer back the world in thanksgiving to God. This priestly and eucharistic vocation implies also an ascetic calling: it means offering one's own life in sacrifice to God for the sake of one's fellow-humans.

La *koinônia* du Saint-Esprit dans le traité *Sur le Saint-Esprit* de saint Basile

L'évolution de la pensée théologique du *Concile de Nicée* (325) au *Concile de Constantinople I* (381) se caractérise, selon Jean Zizioulas[1], par ce qu'il nomme des «émergences» en particulier: 1° l'émergence de la notion de personne et la «mise en question du langage substantialiste» et 2° l'émergence de la distinction entre économie et théologie. Ce sont les Cappadociens, et en particulier Basile de Césarée dans son traité *Sur le Saint-Esprit*[2], qui ont rendu possible cette évolution.

L'occasion de la rédaction du traité furent les critiques contre l'emploi par Basile d'une antique doxologie trinitaire: «*Gloire au Père avec le Fils avec le Saint-Esprit*» et la réponse de celui-ci aux questions d'Amphiloque d'Iconium. Basile distingue deux sortes de doxologies: la doxologie usuelle: «*Gloire au Père par le Fils dans l'Esprit*» qui est, selon Zizioulas, une doxologie économique et la doxologie qu'il a employée: «*Gloire au Père avec le Fils avec le Saint-Esprit*», qui est une doxologie théologique. Or c'est ce passage de l'économie à la théologie, de la contemplation de l'œuvre de Dieu ad extra, — *du Père par le Fils dans l'Esprit,* — aux relations intratrinitaires, — *du Père avec le Fils avec le Saint-Esprit,* — qui va permettre de définir la divinité du Saint-Esprit comme une «communauté» (κοινωνία) de gloire et d'adoration (les deux termes repris dans le symbole de Constantinople I) «avec le Père et avec le Fils».

1. J. Zizioulas, «The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective», dans: *Credo in Spiritum Sanctum, Atti del Congresso internazionale di Pneumatologia,* Vatican, 1983, pp. 32-55.

2. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit,* SC 17 bis, Paris, 1968. Voir: Pia Luislampe, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea,* Münster, 1981.

Ce n'est pas à partir de *l'homoousios* nicéen que Basile va prouver la divinité de l'Esprit, ce que beaucoup attendaient de lui[3], mais en montrant la *koinônia* de l'Esprit avec le Père et le Fils.

Certes Basile a confessé bien des fois la divinité du Saint-Esprit et sa consubstantialité avec le Père et le Fils, comme Grégoire de Nazianze dans son *Éloge de Basile* le raconte:

> «Une fois même, non content de simples déclarations sur ce point..., il formula contre lui-même la plus effroyable des imprécations: de se voir rejeté par l'Esprit même s'il ne le vénérait pas avec le Père et le Fils comme étant de même substance et digne du même honneur (ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον)» (*Disc.* 43,69)[4].

Mais d'une part, Basile voulait éviter les querelles autour du «consubstantiel» nicéen en cherchant à établir une équivalence entre «égalité d'honneur» et «identité de nature», au point que *homotimos* devenait synonyme *d'homoousios*[5], d'autre part, la *koinônia* aussi bien de nature que de gloire et d'honneur entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint mettait l'accent sur les Personnes, qui ont cette nature divine en commun, plus que sur l'identité de nature elle-même. Basile opère un déplacement du langage de la substance à celui de la communion, pour prouver la divinité de l'Esprit. Mais comme le dit Grégoire de Nazianze, dès 372, dans sa *Lettre* 58: «Il n'y a point de dommage pour nous à savoir que *l'Esprit est Dieu au moyen d'expressions équivalentes* : la vérité n'est pas plus dans le son des paroles que dans la pensée qu'elles expriment» (*ibid.* 11, p. 76 et 116 C-D).

Et pourtant, comme le dit Basile, «il s'agit d'un très grand combat au sujet de petits mots» (I,2,72 B). Ainsi l'erreur

3. Dans sa *Lettre* 58, 4-8 (éd. P. Gallay, Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres* I, Paris, 1964, pp. 74-75; PG 37, 113 C — 116 B), Grégoire de Nazianze rapporte l'indignation d'un moine au sujet de l'homélie prononcée par Basile à l'assemblée solennelle en l'honneur de saint Eupsyque.

4. PG 36, 589 A-C; éd. G. Bernardi, SC 384, Paris, 1992, pp. 278-283.

5. Cf. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Leipzig, 1904, p. 126.

d'Aèce est d'interpréter 1 Co 8, 6: «*Un seul Dieu le Père, de qui tout vient et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe*» comme une dissemblance de nature entre le Père et le Fils signifiée par la dissemblance des termes «*par qui*» et «*de qui*» (II,4,73 B). Mais «ce n'est point pour accuser une altérité de nature, dit Basile, mais pour établir le caractère sans mélange de la notion de Père et de Fils que l'apôtre fait une telle déclaration» (V,7,80 A). Ce qui est en jeu, dans la doxologie économique, c'est la distinction des Hypostases, alors que ce qui est en jeu, dans la doxologie théologique, c'est la communauté de nature.

C'est donc dans un contexte trinitaire que Basile développe l'idée d'une «*koinônia* de l'Esprit» avec le Père et le Fils. Quant à la formule trinitaire, probablement d'origine liturgique, qui conclut la Deuxième Épître aux Corinthiens: «*La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous*» (2 Co 13, 13), elle s'adresse à la communauté des fidèles. La «*communion du Saint-Esprit*» est constitutive de l'Église en général et de la communauté monastique en particulier.

Je voudrais montrer l'aspect trinitaire de la «*communion de l'Esprit*» en analysant les différents emplois du terme *koinônia* dans le traité *Sur le Saint-Esprit* de Basile de Césarée[6], mais auparavant, il faut faire une remarque sur la signification du terme κοινωνία.

6. Les traductions françaises sont celles de Benoît Pruche in: BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit,* SC 17 bis. Il y a vingt-huit emplois de κοινωνία dans le *De Spiritu sancto* : V, 7, 5, p. 272; V, 10, 7, p. 280; V, 12, 24, p. 284; VI, 15, 80, p. 296; IX, 23, 15, p. 328; X, 24, 9. 12, p. 332; XIII, 30, 30, p. 352; XVI, 38, 2, p. 376; XVI, 38, 54, p. 382; XVIII, 45, 23, p. 406; XVIII, 46, 1, p. 408; XVIII, 46, 33, p. 410; XVIII, 47, 32, p. 414; XIX, 48, 5, p. 416; XXIV, 55, 32, p. 450; XXV, 59, 18, p. 458; XXV, 59, 40. 43. 45, p. 460; XXV, 61, 49, p. 470; XXVI, 63, 14. 15, p. 474; XXVII, 68, 6, p. 488; XXVIII, 69, 30, p. 494; XXVIII, 69, 34, p. 494; XXVIII, 70, 11, p. 496; XXX, 77, 52, p. 524. Il y a trois emplois de l'adjectif κοινωνός: *DSS* XV, 36, 4, p. 370; XX, 51, 50, p. 430; XXII, 53, 2, p. 440. Il y a deux emplois du verbe κοινωνέω : *DSS* XXV, 60, 3, p. 462; XXX, 77, 17, p. 522. [N.B.: à l'index de Pruche, SC 17bis, p. 548, s.v. κοινωνία, il faut ajouter les références à V, 10, 7 et XXV, 59, 18]

Le terme grec κοινωνία est traduit de deux manières différentes en français, «communauté» ou «communion», qui n'ont pas exactement le même sens: «communauté» indique «le fait d'avoir en commun» telle ou telle chose, tandis que «communion» a un sens plus personnel, c'est l'union entre deux ou plusieurs personnes. Le fait de traduire systématiquement le mot κοινωνία par «*communion*» donne un sens personnel à l'ensemble du passage, alors que la traduction par «*communauté*» insiste surtout sur «*ce*» qui est en commun. Une théologie ou une «ecclésiologie de la communion» traduira toujours κοινωνία par «communion», inclinant l'interprétation dans un sens personnel. Le père Benoît Pruche, dans sa traduction du traité *Sur le Saint-Esprit*, distingue ces deux sens de κοινωνία, ce qui permet de noter que ce terme est presque toujours employé dans le sens de «communauté» *de* quelque chose (nature, gloire, louange, déité), alors que le sens de «communion» est réservé à la communion *entre* les Personnes, ou Hypostases, ou à la «communion *de* l'Esprit Saint *avec*» la Déité ou une autre Personne divine. «*La communion de l'Esprit Saint*», dont parle la doxologie de 2 Co 13, 13[7], peut être elle-même comprise dans un sens subjectif: la communion «*de*» l'Esprit saint avec ceci ou cela, ou dans un sens objectif: la communion de tel ou tel «*avec*» l'Esprit Saint: l'Esprit n'est plus alors le sujet de la communion, mais son terme ou son objet: celui avec qui la communion s'établit.

Basile ne parle qu'une fois de la communion spirituelle entre les créatures spirituelles et l'Esprit Saint, ce qui indique que le terme κοινωνία a, dans le traité *Sur le*

7. Pour l'emploi de κοινωνία dans le Nouveau Testament, voir : H. SEESEMANN, *Der Begriff ΚΟΙΝΩΝΙΑ im Neuen Testament*, Gießen, 1933; E.-B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934; F. HAUCK, «κοινωνός, etc», *TWNT* III, Stuttgart, 1938, 798-810: J.Y. CAMPHEL, «ΚΟΙΝΩΝΙΑ and its Cognates in the New Testament», *JBL* 51 (1932) 352-380; P.C. BORI, *ΚΟΙΝΩΝΙΑ: L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia, 1972; M. MCDERMOT, «The Biblical Doctrine of ΚΟΙΝΩΝΙΑ» I-II, *BZ* (1975) 64-77 et 219-233.

Saint-Esprit, un sens plus trinitaire qu'anthropologique ou ecclésiologique.

Ces remarques de traduction sont déjà des indications d'interprétation: la *koinônia* est à la fois une communauté de nature et une communion entre les Personnes. Le débat entre Jean Zizioulas et André de Halleux se situe dans cette ambivalence du terme; il a comme objet deux conceptions trinitaires que le père de Halleux nomme le «personnalisme» et l'«essentialisme»[8]. Mais avant d'en venir à l'interprétation controversée de la définition centrale du traité *Sur le Saint-Esprit* : «C'est dans la koinônia de la Déité que réside le principe d'unité (ἕνωσις)» (XVIII, 45, 23, 149 C, p. 406), je voudrais suivre le raisonnement de Basile qui veut à la fois justifier la doxologie dite théologique: «*Gloire au Père avec* (μετά) *le Fils et avec* (σύν) *l'Esprit*», que ses adversaires ont taxée d'innovation, et montrer que la communauté d'honneur et de gloire entre les trois Personnes divines suppose leur «communauté de nature». La question de *l'homotimie* se substitue alors à celle de *l'homoousion*.

I. La communauté d'honneur et de gloire

Pour prouver la divinité du Saint-Esprit, Basile veut montrer qu'il y a une communauté de gloire, d'honneur et d'adoration entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit et en conclure qu'il y a communauté de nature entre les trois Personnes de la Trinité.

8. A. de Halleux, «Personnalisme ou Essentialisme?», dans: *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études,* Louvain, 1990, p. 213-268, et «Du Personnalisme en Pneumatologie», *ibid.*, p. 396-423. L'auteur critique la thèse de «l'opposition du personnalisme trinitaire grec à l'essentialisme de la théologie latine», divulguée par le père Théodore de Régnon dans son livre: *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. I-IV, Paris, 1892 et 1898, thèse reprise par de nombreux théologiens orthodoxes sans critique préalable. «On peut se demander, dit le père de Halleux, si les qualificatifs "latin" et "grec" étaient judicieusement choisis et si leur opposition inconsidérée ne risquerait pas de dresser l'une contre l'autre, en un antagonisme superficiel, les deux grandes traditions de l'Église indivise» (*op cit.*, p. 216).

1. *L'homotimie* entre le Père et le Fils

Dans la première partie du livre (ch. II à V), Basile suggère l'identité d'honneur (*homotimie*) à partir des prépositions employées dans les deux doxologies trinitaires.

Pour les Ariens, la doxologie économique: «du Père, par le Fils, dans l'Esprit» suggère une subordination du Fils au Père et de l'Esprit au Fils. Contre ceux-ci, Basile va faire appel à l'Écriture sainte pour montrer que les termes «de qui», «par qui» et «en qui» sont employés aussi bien du Père et du Fils que du Saint-Esprit.

Basile établit, aux chapitres VI à VIII, l'égalité d'honneur (*homotimie*) du Père et du Fils et, par conséquent, l'équivalence de l'homotimos et de l'homoousios.

Contre les Ariens qui niaient la divinité du Fils et les Pneumatomaques qui niaient celle de l'Esprit, Basile commence par montrer que le Fils n'est pas «*après*» le Père, mais «*avec*» le Père:

> «...c'est *par lui*, disent-ils, qu'on porte gloire au Père et non *avec lui*. *Avec lui*, en effet manifeste l'égalité d'honneur, *par lui*, au contraire, suggère un office servile. On ne doit pas non plus, affirment-ils, ranger l'Esprit *avec* le Père et le Fils, mais *sous* le Fils et le Père; il n'est pas coordonné, mais subordonné, ni connuméré, mais subnuméré» (VI, 13, 88 B, p. 287).

La discussion porte sur la subordination et la subnumération du Fils et de l'Esprit qui procèdent «*du Père*» et qui, de ce fait, sont «*après* » lui.

Parle-t-on selon le temps ou la dignité, la postérité ou l'infériorité? Le Verbe ne peut être «*après* » le Père, selon le temps, lui qui «*était au commencement*» (Jn 1, 14).

> «...la prééminence du Père dans le passé est inconcevable du fait qu'il n'y a ni pensée ni aucun concept pour franchir la génération du Seigneur, saint Jean ayant borné l'intelligence par deux mots, à l'intérieur de frontières limitées, lorsqu'il a dit: "*Au commencement était le Verbe*". Ce "*il était*" est sans issue pour la pensée; le "*commencement*" est infranchissable à l'imagination» (VI, 14, 89 A, p. 291).

De même, dit Basile poursuivant son exégèse du Prologue, il ne peut être inférieur en dignité, Celui qui est «*dans le sein du Père* »:

«Qu'ils écoutent encore le Seigneur en personne suggérer clairement son identité d'honneur en gloire avec le Père, quand il dit: "*Celui qui m'a vu a vu le Père*" (Jn 14, 9), et ailleurs: "*Lorsque le Fils viendra dans la gloire du Père*" (Mc 8, 38), "*afin qu'ils honorent le Fils comme ils honorent le Père*" (Jn 5, 23) et "*Nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Monogène*" (Jn 1, 14), "*le Dieu Monogène qui est dans le sein du Père*" (Jn 1, 18)» (VI, 92 A-B, pp. 293-295).

Le «sein paternel», dit Basile, est un «siège digne du Fils», lui qui «*siège à sa droite* » (Ps 109,1; Rm 8, 14).

«...Quant à la droite, elle indique le même honneur (ὁμότιμος) en dignité. Comment donc... priver le Fils de la communauté de louange (τῆς κατὰ τὴν δοξολογίαν κοινωνίας), comme s'il ne méritait qu'une place de moindre honneur?» (VI, 15, 93 B, p. 297).

D'où la conclusion de Basile:

«Ce que disaient nos pères nous le disons donc nous aussi: la gloire est commune au Père et au Fils (ἡ δόξα κοινὴ Πατρὶ καὶ Υἱῷ), c'est donc avec (μετὰ) le Fils que nous offrons la doxologie au Père» (VII,16, 96 A, p. 301).

2. Doxologie trinitaire et tradition baptismale

Pour établir la «communauté de louange» du Père et du Fils «avec» (σύν) le Saint-Esprit, Basile va procéder autrement. Après le chapitre IX sur le Saint-Esprit, il ouvre la seconde grande partie de son traité[9], au chapitre X, par

9. Cf. H. DORRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*, Göttingen, 1956 et J. GRIBOMONT, *Saint Basile, Évangile et Église*, t. II, Spiritualité orientale 37, V[e] Partie, «Autour du traité du Saint-Esprit de saint Basile» XXII-XXIII, pp. 446-499. Ce dernier a été mon professeur à Rome et cet article lui rend hommage.

l'appel à la *«tradition du baptême»*. L'argumentation passe du plan scripturaire au plan liturgique, de l'Écriture à la Tradition.

Contre ceux qui ne veulent pas coordonner le Saint-Esprit au Père et au Fils «en raison de sa différence de nature et de sa dignité inférieure», Basile se réclame de la «tradition du baptême» (ἡ παράδοσις τοῦ βαπτίσματος):

> «*"Il convient d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes"* (Ac 5, 29). Car si le Seigneur, dans la tradition salvatrice du baptême, a clairement prescrit aux disciples de baptiser tous les peuples "*au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*" (Mt 28, 19) sans juger déshonorant de se trouver dans la communion de l'Esprit (ἡ πρὸς αὐτὸ κοινωνία) et qu'eux prétendent qu'il ne faut pas le coordonner au Père et au Fils, comment ne s'opposent-ils pas ouvertement au précepte de Dieu?» (X, 24, 112 A, p. 333).

Cette fois-ci, il s'agit de la «communion de l'Esprit» avec les deux autres Personnes divines, le Père et le Fils. Le terme *koinônia* a ici un sens personnel. Mais Basile ajoute tout de suite après:

> «À supposer, comme ils l'affirment, qu'une telle coordination (σύνταξις) n'indique ni communauté (κοινωνία), ni continuité (συνάφεια), qu'ils disent donc ce qui autorise cette opinion!» (X, 24, p. 333).

Mais cette «coordination» est fondée sur l'autorité du Seigneur qui a livré comme une «doctrine salutaire» la coordination du Saint-Esprit avec le Père:

> Car «si le Seigneur a livré comme une doctrine salutaire (σωτήριον δόγμα) et nécessaire la coordination du Saint-Esprit avec le Père (τὴν μετὰ Πατρὸς σύνταξιν), mais qu'il leur semble à eux qu'il n'en est pas ainsi et qu'on doive diviser l'Esprit et le faire émigrer jusqu'en la nature servile (ἐπὶ τὴν φύσιν τὴν λειτουργικήν), n'est-il pas vrai qu'ils ont plus de considération pour leur propre blasphème que pour le précepte du Maître?» (X, 25, 112 C, p. 335).

L'Esprit Saint n'est pas serviteur (δοῦλος) mais Seigneur (Κύριος), et sa gloire n'est pas une gloire servile, mais une

gloire seigneuriale. Il faut donc partir de la profession baptismale et

> «retenir l'Esprit sans le séparer du Père et du Fils, en gardant jalousement l'enseignement sur le baptême et dans la confession de foi et dans l'acquittement de la gloire» (καὶ ἀχώριστον ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ φυλάξαι τὸ Πνεῦμα, τὴν ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος διδασκαλίαν ἔν τε τῇ ὁμολογίᾳ τῆς πίστεως διατηροῦντας καὶ ἐν τῇ τῆς δόξης ἀποπληρώσει) (X, 26, 113 B, p. 339).

La tradition baptismale fonde à la fois la confession de foi (ὁμολογία τῆς πίστεως) et la glorification (δοξολογία); et la glorification de la Trinité est liée à la confession de foi trinitaire: c'est la relation entre *lex orandi* et *lex credendi*:

> «Je demande de quels écrits nous tenons la profession de foi au Père et au Fils et au Saint-Esprit? Alors, si nous puisons dans la tradition baptismale (ἐκ τῆς τοῦ βαπτίσματος παραδόσεως), selon la logique de la piété (κατὰ τὸ τῆς εὐσεβείας ἀκόλουθον), — puisque nous devons croire comme nous sommes baptisés, — pour déposer une profession de foi conforme au baptême, qu'on nous accorde aussi, par la même logique (ἐκ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας), de rendre gloire conformément à notre foi» (XXVII, 67, 193 A, p. 489).

Il y a donc une «suite logique» ou un «enchaînement nécessaire» (ἀκολουθία ἀναγκαία, *DSS* XXVII, 67, 193 C, p. 490)[10] entre la *paradosis* du baptême, *l'homologia* de la foi et la *doxologia* trinitaire: la profession de foi est une conséquence de l'invocation trinitaire du baptême et la doxologie, une conséquence de la foi[11].

Or la «tradition du baptême» a clairement prescrit de baptiser tous les peuples «*au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*» et c'est cette «logique de la piété» que nous devons suivre. On ne peut donc séparer l'Esprit du Père et du Fils,

10. Cf. Jean DANIÉLOU, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, «Ch. II. Enchaînement», Leyde, Brill, 1970, pp. 18-50.

11. Cf. BASILE, *Lettre* 159, 2 (éd. Y. Coutronne, Saint Basile, *Lettres* II, Paris, 1961, p. 86; 620 X — 621 A, et *Lettre* 123, 3, *ibid* p. 33; 549 B).

mais cette inséparabilité de l'Esprit avec le Père et avec le Fils, affirmée dans la foi (ch. X) et au baptême (ch. XII) ne peut être comparée à celle des Anges (ch. XIII) ni à celle de Moïse par rapport à Dieu (ch. XIV), ni à celle de l'eau baptismale par rapport à l'Esprit (ch. XV).

D'où la conclusion de tout ce passage sur la tradition baptismale:

> «L'Esprit, lui, ce n'est pas par emploi d'occasion, mais par communauté de nature qu'il se trouve coordonné à Dieu (ἀλλὰ διὰ τὴν ἐκ φύσεως κοινωνίαν συντέτακται τῷ Θεῷ)» (XIII, 30, 121 A, p. 353).

Cette fois-ci il ne s'agit pas de communion entre les trois Personnes divines, mais de «coordination de l'Esprit avec Dieu» avec qui il a même «communauté de nature». Le sens est clair: la nature de l'Esprit est divine. C'est un équivalent de l'*homoousion.*

Bien plus, c'est la «conjonction» ou l'«union» (συνάφεια) de l'Esprit avec la Déité qui fonde la «communauté de gloire» de l'Esprit avec le Père et le Fils:

> «Quelle raison de lui enlever la communauté de gloire, lui qui, partout, se trouve joint à la déité (τὸ πανταχοῦ συναληφθὲν τῇ θεότητι): dans la confession de la foi, lors du baptême rédempteur, dans l'acte des puissances, l'habitation des saints et les grâces répandues en ceux qui lui sont dociles?» (XXIV, 55, 172 A, p. 451).
>
> Il y a donc une «communauté en tous domaines» (ἐν πᾶσι κοινωνία) (172 B, p. 451), conclut Basile.

La «communauté de gloire» montre l'équivalence entre les deux doxologies, — la doxologie qui coordonne l'Esprit Saint «*avec*» le Père et «*avec*» le Fils et la doxologie qui distingue les particules «*par*» le Fils et «*dans*» l'Esprit, — ainsi que l'équivalence entre les particules «*avec*», «*par*» et «*dans* ». Comme Basile avait montré, au chapitre VII, que les expressions «avec» le Fils et «par» le Fils sont équivalentes, de même, il montre, à propos de l'Esprit Saint, que «l'Écriture emploie "*dans*" à la place de "*avec*" et aussi "*et*" dans le même sens que "*avec*"» (titre chapitre XXV).

«*Et*» (καί) n'a pas exactement le même sens que «*avec*» (σύν):

> «Ce qui se voit également dans les choses humaines: la conjonction "*et*" exprime l'action commune (τὸ κοινὸν τῆς ἐνεργείας), mais la préposition "*avec*" manifeste en même temps une sorte de communauté (τὴν κοινωνίαν πως)» (XXV, 59, 177 B, p. 461).

L'«action commune» concerne le vouloir[12], la «communauté», les personnes.

De même, la particule «*avec*» n'a pas le même sens que la particule «*dans* »:

> «De la particule "*dans*", la particule "*avec*" diffère surtout en ceci qu'elle dénote l'union mutuelle des êtres en communauté (τὴν πρὸς ἀλλήλους συνάφειαν τῶν κοινωνούντων)... "*Dans*", par contre, désigne la relation (τὴν σχέσιν) avec ce en quoi se déroule l'action» (XXV, 60, 177B, p. 463).

La particule «*avec*» indique donc la «communauté». Remarquons l'emploi de συνάφεια[13] pour dire «l'union mutuelle» entre les «êtres», ici les Personnes divines, qui sont «en communauté», donc qui ont quelque chose en commun, alors que σχέσις indique la relation avec «ce en quoi» (πρὸς τὸ ἐν ᾧ) se déroule l'action.

Après avoir précisé, au chapitre XXVI, les divers sens de la particule «dans» applicables à l'Esprit, — ce que nous verrons plus loin à propos de la communion «dans» l'Esprit Saint, — Basile revient, au chapitre XXVII, sur les différents sens de la particule «avec» et sa différence avec la particule «dans»:

> «La contradiction ne les dresse pas l'une contre l'autre, au contraire, chacune apportant à la piété le sens qui lui est propre: "*dans*" fait voir plutôt ce qui a trait à nous, "*avec*"

12. Alexandre GANOCZY consacre, dans son livre sur *La Trinité créatrice. Synergie en théologie* (Paris, 2003), un chapitre à «La doctrine trinitaire de Basile» (pp. 33-47) où il insiste sur le rapport entre «la *synontie* et la *synergie* divines».

13. συνάφεια: *DSS* 14, 6; 24, 13, 14,16; 40, 44; 59, 41; 60, 2, 12; 63, 8; 68, 13.

révèle la communauté de l'Esprit avec Dieu (τὴν πρὸς Θεὸν κοινωνίαν τοῦ Πνεύματος). Aussi bien usons-nous des deux termes: par l'un nous marquons la dignité de l'Esprit; par l'autre, nous proclamons sa grâce chez nous. C'est ainsi que nous rendons gloire à Dieu et "*dans*" l'Esprit et "*avec*" l'Esprit. Rien en cela qui vienne de nous. Nous empruntons le mot à l'enseignement du Seigneur, que nous prenons pour règle, pour l'attribuer à des réalités étroitement liées entre elles et qui, dans les mystères, se trouvent nécessairement unies. Car ce qui est connuméré au baptême, nous estimons nécessaire de le joindre aussi dans la foi. Quant à la profession de foi, nous en avons fait comme une source et la mère de la doxologie» (XXVII, 68, 193 BC, pp. 489 s).

De nouveau tradition baptismale, profession de foi et doxologie sont liées. La doxologie «avec l'Esprit» marque la «dignité de l'Esprit», celle «dans l'Esprit», «sa grâce chez nous», l'une est celle du baptême (Mt 26, 19), l'autre celle de la grâce et de la sanctification. Les deux concordent:

> «c'est la même chose, — conclut Basile, — quant au sens de dire: "Gloire au Père *et* au Fils *et* au Saint-Esprit", et "Gloire au Père *et* au Fils *avec* le Saint-Esprit"» (XXVII, 68, 196 A, p. 491).

La première doxologie est celle de la tradition baptismale, la seconde, celle employée par Basile, ce dont on lui a fait grief. Or ces deux doxologies sont «la même chose»: si l'une est fondée sur la «tradition», l'autre n'est donc pas une innovation, mais revêt le même caractère traditionnel que la première.

La conclusion à laquelle Basile voulait parvenir est qu'il y a une «communauté de gloire de l'Esprit avec le Fils et le Père (τὴν τοῦ Πνεύματος πρὸς Υἱὸν καὶ Πατέρα κοινωνίαν τῆς δόξης)» (XXVIII, 70, 197 C, p. 497) ou une «communauté de louange» (ἡ κατὰ τὴν δοξολογίαν κοινωνία) (VI,15,93 B, p. 297). Il faut glorifier l'Esprit *avec* le Père et *avec* le Fils.

Mais il ne s'agit pas seulement de montrer la légitimité de la doxologie théologique identique à la formulation de la tradition baptismale, et que la gloire rendue au Père et au Fils

l'est également à l'Esprit, il faut encore montrer que cette gloire est unique comme est unique le Dieu Un en trois Personnes. Ce sera l'objet du chapitre central (XVIII) du traité *Sur le Saint-Esprit*, où Basile à la fois «confesse les trois Hypostases»[14] et «garde fidèlement la pieuse doctrine de la Monarchie».

II. La propriété des Hypostases et la communauté de nature

1. Communauté de Déité

> «Le Fils est, en effet, dans le Père et le Père dans le Fils (Jn 14,10), puisque tel est celui-ci, tel est celui-là, et celui-là celui-ci, et qu'en cela ils ne font qu'un. En conséquence, selon *la propriété des Personnes* ils sont un et un, mais selon *leur nature commune*, les deux ne sont qu'un. Comment donc, s'ils sont un et un, ne sont-ils pas deux dieux? Parce que l'image du roi, on l'appelle roi aussi, et l'on ne dit pas deux rois: le pouvoir royal ne se dédouble pas, la gloire ne se divise pas. De même qu'il n'y a qu'une seule autorité sur nous et que le pouvoir en est unique, de même la gloire que nous lui rendons est-elle unique, et non multiple, parce que l'honneur rendu à l'image passe au prototype. Ce que l'image est là par imitation, le Fils l'est ici par nature» (XVIII, 45, 149 BC, p. 407).

14. Cf. A. Grandsire, «Nature et Hypostases divines en saint Basile, *RSR* 13 (1923), 130-153 et M. Richard, «L'introduction du mot Hypostase dans la théologie de l'incarnation», *Mélanges de Sc. Rel* 2 (1945), p. 5-32 et 243-270; A. de Halleux, «Hypostase et personne dans la formation du dogme trinitaire», *op. cit.*, pp.113-214; J. Zizioulas, «Du personnage à la personne. La notion de personne et l'hypostase ecclésiale», *L'être ecclésial*, Genève, 1981, pp. 23-55 où il définit la personne comme «l'hypostase même de l'être», c'est-à-dire l'élément constitutif des êtres, leur principe ou cause (p. 32). «Cette thèse des Cappadociens, qui introduisirent le concept de "cause" dans l'être de Dieu (...) signifie que l'ultime catégorie ontologique, qui fait que quelque chose "est" réellement, n'est pas une "substance" impersonnelle et incommunicable (...), mais bien la personne», autrement dit: «La substance de Dieu, le "Dieu", n'a pas de contenu ontologique, n'a pas d'être véritable si ce n'est en tant que communion» (Introduction à l'*Être ecclésial*, p. 13).

Nous retrouvons la question de la numération en Dieu: il y a bien «trois» Personnes de la Trinité, mais «un» seul Dieu ou «une» seule «nature commune» aux Trois. L'exemple pris par Basile est celui de l'enseigne impériale: l'honneur rendu à l'image l'est au prototype. Mais alors qu'il n'y a qu'une relation d'«imitation» entre l'image du roi et le roi, il y a une relation de «nature» entre le Fils et le Père, — c'est encore l'affirmation de *l'homoousion*[15]. De même qu'il n'y a qu'un seul pouvoir, un seul être, le roi ou Dieu qui est unique, il n'y a qu'une seule gloire et un seul honneur rendu au Père et au Fils, à l'Image et au Prototype, car il n'y a qu'un seul Roi et un seul Dieu. Basile ajoute:

> «Et de même que, en art, la ressemblance se prend sur la forme, ainsi, pour la nature divine, qui est simple, *c'est dans la communauté de la déité que réside le principe d'unité* (ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἕνωσις)».

Koinônia indique ici la «communauté de la déité» et c'est cette «communauté» qui est «principe d'unité», comme traduit Zizioulas, ou «unification».

L'unification

C'est l'interprétation de cette phrase qui est au centre de la discussion entre Zizioulas et André de Halleux. Zizioulas interprète cette phrase en disant que l'unité est une communion «personnelle» entre les Hypostases divines[16]. À l'in-

15. Cf. J. LEBON, «Le sort du consubstantiel nicéen. II. Saint Basile et le consubstantiel nicéen», *RHE* 48 (1953) 632-683.

16. J.D. ZIZIOULAS, *The Teaching...*, *op. cit.*, p. 34 et n.13. Zizioulas insiste surtout sur l'idée d'une «causalité personnaliste»: le Père est «cause» (αἰτία) et pas seulement «principe» (ἀρχή), et sur la notion de Personne. Le concile voulut sauvegarder «la foi que la personne précède la substance et cause son être», dit Zizioulas (p. 42). D'où sa conclusion: «Ainsi, les Cappadociens ont inauguré un esprit théologique et une expression philosophique du mystère de Dieu que l'Occident n'a pratiquement jamais bien compris ni partagés. Dans la théologie occidentale, et peut-être aussi dans la philosophie moderne, la personne n'a jamais joué le rôle d'une catégorie ontologique ultime, puisque cette théologie a tendu à soumettre la personne du Père à la priorité ontologique du "Dieu

verse, André de Halleux[17] pense que l'unité est la «communauté» de nature entre les Personnes divines.

Basile oppose ici la «propriété des Personnes» à la nature divine: «selon *la propriété des Personnes* ils sont un et un, mais selon *leur nature commune,* les deux ne sont qu'un», comme, plus loin, à propos de l'interprétation du verset de Saint Jean: «*Le Père et moi nous sommes un*» (Jn 10, 30):

> «Elle atteste de façon spéciale leur éternelle communauté et leur union sans fin (τῆς ἀιδίου κοινωνίας καὶ ἀπαύστου συναφείας). De fait, celui qui dit que le Fils est *avec* le Père, indique à la fois *la propriété des Hypostases et le caractère indissociable de leur communauté* (ὁμοῦ τήν τε τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητα καὶ το ἀχώριστον τῆς κοινωνίας ἔδειξεν)» (XXV, 59,177 A, p. 461).

Le «à la fois» (ὁμοῦ) met l'accent sur la distinction entre, d'une part, «la propriété des Hypostases» et, d'autre part,

unique", c'est-à-dire de la divinité en général. La même chose est plus vraie encore des scolastiques médiévaux. C'est à la lumière de cette absence de cette ontologie de la personne en Occident que nous devons placer toute l'histoire des relations entre l'Orient et l'Occident en théologie» (*op. cit.*, p. 48).

Basile ne sépare pas la «cause» de *l'homoousion,* comme dans la *Lettre LII à des religieuses* : «On parle d'êtres *homoousia* quand et la cause (αἴτιον) et ce qui a l'existence (ὕπαρξις) à partir de la cause sont (ὑπάρξει) d'une même nature» (ep 52,2; *Lettres* I, p. 135; 393 B) — et, dans le traité *Sur le Saint-Esprit,* il applique le terme «cause» aux trois Personnes divines pour désigner non leurs relations mutuelles, mais uniquement leur fonction cosmologique: le Père est qualifié de «cause principielle» (προκαταρκτική), le Fils de «cause démiurgique» et l'Esprit, de «cause perfectionnante» (XVI, 38, 13-15, p. 376-378).

17. «Remise dans son contexte, la pensée de l'évêque de Césarée ne fait aucun doute: le Dieu Père et le Dieu Monogène sont un κατὰ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως. Autrement dit la *koinônia* s'identifie ici avec la "communauté de nature", opposée à la "propriété des personnes". *L'henôsis* de la nature divine réside dans la *koinônia* de la divinité, c'est-à-dire dans la nature divine commune. Loin d'exprimer la communion dialogale, au sens néotestamentaire et ecclésiastique, la *koinônia* trinitaire appartient, au contraire, au "langage de l'essence"» (A. DE HALLEUX, *op. cit.*, p. 230).

«le caractère indissociable de leur communauté». Il faut noter que le caractère de la *koinônia* est le fait de son inséparabilité (τὸ ἀχώριστον). Le sens de la phrase est que le principe d'unité réside dans le fait que les Personnes divines (en XVIII, 45, 149 C, il s'agit du Père et du Fils) ont une «nature commune» qui est unique.

L'unité de l'Esprit

Ce qui est dit du Père et du Fils doit être également dit de l'Esprit:

> «Un aussi est le Saint-Esprit et lui aussi s'énonce isolément. Par le Fils, qui est un, il se rattache au Père, qui est un, et complète par lui-même la bienheureuse Trinité de toute louange. Son intimité avec le Père et le Fils se trouve assez clairement dévoilée du fait qu'on ne le range pas dans la foule des créatures, mais qu'on l'énonce solitairement. Car son unité n'est pas celle de plusieurs choses; elle est l'unité de l'un. Comme le Père est un et un le Fils, ainsi le Saint-Esprit aussi est un. Il se trouve donc aussi loin de la nature créée que ce qui est solitaire l'est vraisemblablement de ce qui est rassemblé et en foule. Et il se trouve uni au Père et au Fils aussi intimement que le seul au seul» (XVIII, 45, 149 C-152 A, p. 409).

Après avoir montré l'unité du Père et du Fils, Basile envisage l'unité de l'Esprit. Comme le Père et le Fils, il «s'énonce isolément», c'est-à-dire qu'il est une Personne. Mais cette unité n'est pas isolée en ce sens que l'unité de l'Esprit est inséparable de l'unité du Fils dont il est l'Esprit et, par lui, «se rattache au Père qui est un». Et par ce retour au Père dont il procède, par le Fils, il «complète» ou plutôt, selon le sens du terme grec (συμπληροῦν), il «achève en plénitude» la bienheureuse Trinité. C'est pourquoi son unité n'est pas seulement l'unité qu'il est en tant que Personne avec ses propriétés particulières, mais «l'unité de l'Un» qu'il forme avec le Père et le Fils, unité des trois Personnes divines dans l'unité de l'unique nature divine, comme il le précise au paragraphe suivant.

2. Communauté de nature

> «Et ce n'est pas de là seulement que découlent les preuves de sa communauté de nature (τῆς κατὰ τὴν φύσιν κοινωνίας), mais aussi du fait qu'on le dit de Dieu (ἐκ τοῦ Θεοῦ). Non point à la manière dont toutes les choses viennent de Dieu, mais en tant qu'il sort de Dieu (ἀλλ ' ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ προελθόν), non point par mode de génération (οὐ γεννητῶς), comme le Fils, mais comme Souffle de la bouche de Dieu» (XVIII, 46, 152 B, p. 409).

L'Esprit est «*divin par nature* » (θεῖον τῇ φύσει) (XIII, 54, 169 A, p. 445): c'est l'expression la plus explicite de la divinité de l'Esprit dans le traité *Sur le Saint-Esprit.*

Quant à la «communauté de nature» de l'Esprit avec le Père et le Fils, elle est toujours rapportée à «sa communauté avec Dieu» (ἡ πρὸς Θεὸν κοινωνία)» (XXVIII, 69, p. 494).

Il y a quatre emplois de l'expression «*communauté de nature*» dans le traité *Sur le Saint-Esprit* : — à propos de la «communauté de nature de l'enfant et de sa mère» (ἡ κοινωνία τῆς φύσεως), l'homme étant *natus ex muliere* (VI, 12, p. 285); à propos de la «communauté de nature», ou «qui vient de la nature» (ἡ ἐκ φύσεως κοινωνία), de l'Esprit avec le Père et le Fils, du fait que l'Esprit se trouve «coordonné à Dieu»:

> «L'Esprit, lui, ce n'est pas par emploi d'occasion, mais par communauté de nature, qu'il se trouve coordonné à Dieu; ce n'est pas nous qui l'avons introduit de force, c'est le Seigneur qui l'y a mis» (Τὸ δὲ Πνεῦμα οὐ διὰ τὴν ἐπὶ καιροῦ χρείαν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐκ φύσεως κοινωνίαν συντέτακται τῷ Θεῷ) (XIII, 30, p. 353), — et à propos de la «communauté selon la nature» (ἡ κατὰ τὴν φύσιν κοινωνία) (XVIII, 46, p. 409 et 47, p. 415), du fait que l'Esprit «sort de Dieu» (XVIII, 46, p. 409).

En effet, l'unité n'est pas seulement selon la «communauté de nature» (ἡ κατὰ τὴν φύσιν κοινωνία) (allusion au paragraphe précédent et à la phrase: «C'est dans la communauté de la Déité que réside le principe d'unité»), mais aussi selon sa procession de Dieu dont il «sort» (προελθόν).

L'unité réside maintenant dans le Principe de la procession du Fils, par mode de génération, et de celle de l'Esprit, comme «Souffle de la bouche de Dieu» (ὡς Πνεῦμα στόματος αὐτοῦ). Basile n'emploie pas, comme son ami Grégoire de Nazianze, le terme ἐκπόρευσις pour qualifier la procession de l'Esprit, mais c'est bien cela qu'il vise.

L'Esprit est aussi «Esprit du Christ» et il glorifie le Fils en lui-même:

> «Car "*Celui-là me glorifiera*" (Jn 16, 14), dit (le Christ), non point comme la création, mais comme *Esprit de la Vérité* qui fait resplendir en lui-même (ἐκφαῖνον ἐν ἑαυτῷ) la Vérité, comme *Esprit de sagesse* qui révèle en sa propre grandeur (ἐν τῷ ἑαυτοῦ μεγέθει ἀποκάλυπτον) le Christ, Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu. Comme *Paraclet*, il porte en lui l'empreinte (ἐν ἑαυτῷ χαρακτηρίζει) de la bonté du Paraclet qui l'a envoyé, et, dans sa propre dignité, il manifeste la majesté (ἐν τῷ ἑαυτοῦ ἀξιώματι τὴν μεγαλωσυνὴν ἐμφαίνει) de Celui dont il est sorti» (XVIII, 46, 13-20, p. 411).

La glorification du Fils par l'Esprit est un «resplendissement», un «dévoilement» ou une «manifestation» du Fils dans l'Esprit qui porte «l'empreinte» de la bonté du Fils.

> Et «comme le Fils est glorifié par le Père, qui déclare: "*Je l'ai glorifié et je le glorifierai à nouveau*" (Jn 12, 28), ainsi l'Esprit est-il glorifié par sa *communion* avec le Père et le Fils» (XVIII, 46, 30-33,152 B-153 A, p. 411).

Cette «communion» entre les trois Personnes divines est une communauté de gloire qui ne vient pas ici de la nature, mais de la gloire que «s'offrent» les Personnes divines les unes aux autres. Basile distingue une «*gloire naturelle*, telle la lumière, gloire du soleil», c'est la gloire de Dieu ou la gloire de la nature divine, et «une gloire qui vient du dehors, que l'on offre de libre propos» qui se dédouble en une «*gloire servile*», rendue à Dieu par la création, et en une «*gloire familiale*, si j'ose dire (balbutie Basile), acquittée par l'Esprit». C'est la gloire que les Personnes de la Trinité se rendent l'une à l'autre.

3. La connaissance du Père et du Fils «*dans l'Esprit*»

Basile achève ce chapitre XVIII sur la «confession des Hypostases et la «pieuse doctrine de la Monarchie» en revenant à la doxologie économique: «du Père, par le Fils dans l'Esprit» pour montrer que c'est «*dans l'Esprit*» que se fait aussi bien la confession de la Seigneurie du Christ: «*Nul ne peut dire: Jésus est Seigneur, sinon dans l'Esprit Saint*» (1 Co 12, 3), et l'adoration de Dieu: «*Dieu est Esprit, ceux qui l'adorent doivent l'adorer dans l'Esprit et dans la Vérité*» (Jn 4,24)[18], que l'illumination de la vraie lumière: « "*Dans ta lumière, nous verrons la lumière*" (Ps 35,10)[19], c'est-à-dire: dans l'illumination de l'Esprit nous verrons "*la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en*

18. Passage parallèle au chapitre XI : «Car il ne croit pas au Fils celui qui ne croit pas à l'Esprit; pas plus qu'il ne croit au Père, celui qui n'a pas cru au Fils. Car "*Nul ne peut dire: Jésus est Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit*" (1 Co 12, 3), et "*Dieu, nul ne l'a jamais vu, mais le Fils Monogène qui est dans le sein du Père, lui nous l'a fait connaître*" (Jn 1, 18). Il est aussi exclu de la véritable adoration, celui-là, car nul ne peut adorer le Fils, si ce n'est dans l'Esprit Saint; nul ne peut invoquer le Père, si ce n'est dans l'Esprit d'adoption (cf. Rm 8, 15)» (XI, 27, 116 B, p. 343).

19. Cf. Y. DE ANDIA, «"Dans ta lumière nous verrons la lumière" (Ps 35,10). L'Illumination par l'Esprit dans le "*De Spiritu sancto*" de Saint Basile», *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986), Studia Ephemeridis «Augustinianum» 27*, Rome 1988, 60-74. Basile donne plusieurs fois une interprétation du «*lumen de lumine*» selon le consubstantiel: «Autre est la lumière engendrante et autre l'engendrée, et pourtant (elles sont) lumière et lumière, de sorte que la définition de *l'ousia* soit une et la même» (*Profession de foi*, CXXV, 1, 46-49, t. II, p. 32). «La définition même de "lumière", que l'on attribue au Père conviendra aussi au Fils. Car, selon la notion même de lumière, une lumière véritable n'a aucune différence avec la lumière véritable. Donc, puisque le Père est lumière sans principe (ἄναρχον) et le Fils, lumière engendrée, et que chacun des deux est lumière, (les Pères de Nicée) dirent justement "consubstantiel" (ὁμοούσιον), afin d'établir l'égale dignité (ὁμότιμον) de la nature» (Basile, *Lettre* LII, 2, 1-4, t. I, p. 135). Basile prolonge ici sa réflexion sur la lumière à propos de l'Esprit.

Grégoire de Nazianze (*Discours* 31,3,17-22, SC, p. 280) considère l'analogie de la lumière comme «l'abrégé» le plus simple de la théologie trinitaire, cf. C. Moreschini, «Luce e purificazione nella teologia trinitaria di Gregorio Nazianzeno», *Augustinianum* 13 (1973), 535-549.

ce monde" (Jn 1, 9)». Par conséquent l'on ne peut «séparer» (l'adverbe ἀχωρίστως est employé au début du §47) l'Esprit de la confession ou de la connaissance du Père et du Fils.

Basile conclut en reprenant la phrase d'introduction du chapitre:

> «Ainsi est-ce *en lui* qu'il montre la gloire du Monogène et *en lui* qu'aux vrais adorateurs il donne la science de Dieu. Le chemin de la connaissance de Dieu (ἡ ὁδὸς τῆς θεογνωσίας) va donc de l'Esprit, qui est un, par le Fils, qui est un, jusqu'au Père, qui est un (ἀπὸ ἑνὸς Πνεύματος, διὰ τοῦ ἑνὸς Υἱοῦ, ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα); et, en sens inverse, la bonté naturelle, la sainteté de nature et la dignité royale s'écoulent du Père, par le Monogène, jusqu'à l'Esprit (ἐκ Πατρός, διὰ τοῦ Μονογενοῦς, ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει). Ainsi confesse-t-on les Hypostases sans battre en brèche la pieuse doctrine de la Monarchie[20]» (XVIII, 47, 15-24, 153 BC, p. 413).

20. Il n'y a que trois emplois de μοναρχία dans le *DSS*, tous dans ce chapitre XVIII, 44-47. Comme le titre l'indique, la confession des TROIS Hypostases ne bat pas en brèche la «doctrine de la Monarchie», opposée au «polythéisme» de la «subnumération qui ne mène à rien d'autre qu'à reconnaître un premier, et un deuxième et un troisième Dieu» (XVIII, 47, 153 C, p. 415). Ne s'agit-il pas ici de la nature du Dieu UNIQUE?
Ce sens de «Monarchie» se retrouve dans le 3e *Discours théologique* de Grégoire de Nazianze où celui-ci oppose la croyance au Dieu unique à celle du polythéisme:

«Les plus anciennes opinions sur Dieu sont au nombre de trois: anarchie, polyarchie et monarchie. Les deux premières ont amusé les enfants des Grecs, qu'elles les amusent!... Nous, *c'est la monarchie que nous honorons; non pas une monarchie délimitée par une seule personne,* — car il est possible que cette unique personne, se trouvant en discorde avec elle-même, devienne multiple, — *mais une monarchie constituée par l'égale dignité de nature, l'accord de volonté, l'identité de mouvement et le retour à l'unité de ceux qui viennent d'elle,* — ce qui est impossible quand il s'agit de la nature procréée; de la sorte, même s'il y a différence au point de vue du nombre, il n'y a, du moins, pas de coupure au point de vue de la substance» (*Discours* 29, *Troisième Discours théologique*, 2, SC 250, p. 179).

La note de Pruche (note 1, p. 406) sur *monarchia* qu'il définit d'une manière classique: «Le fait que le Père est Principe de toute la déité», ne prouve pas que ce soit le sens dans ce passage du *DSS*.

Le seul emploi d'ἀρχή pour le Père se trouve dans l'affirmation de Basile, par opposition aux «Trois Hypostases-Principes» de Plotin, qu'«il

III. La «Communion dans l'Esprit»

Comme il y a une communauté de gloire, il y a une communauté d'adoration de l'Esprit avec le Fils et le Père.

Pour le montrer Basile ne revient plus sur la «coordination» «du Père *avec* le Fils et *avec* l'Esprit», comme pour la doxologie théologique, mais sur l'inséparabilité du Père, du Fils et de l'Esprit, aussi bien dans l'adoration du Père et du Fils que dans la confession de foi de la paternité du Père et de la seigneurie du Fils, qui ne peuvent se faire que *«dans l'Esprit»*. Il s'agit donc de la perspective de la doxologie économique «*du* Père *par* le Fils *dans* l'Esprit».

1. L'adoration en Esprit et en vérité

Comme nous l'avons dit, c'est dans le chapitre XXVI que Basile «montre que les divers sens de la particule "*dans*" sont tous applicables à l'Esprit», comme une chose dans un «lieu», une «puissance» dans une substance («la puissance de voir se trouve *dans* l'œil comme l'activité de l'Esprit dans l'âme purifiée»), une qualité dans un sujet («la santé *dans* le corps»), un «tout» en ses parties[21] («quand il s'agit de la distribution des dons de grâce» et les membres du «Corps du Christ»).

> «Les membres tous ensemble concourent au Corps du Christ, dans "*l'unité de l'Esprit*" (Ep 4, 3) et ils se rendent mutuellement les services nécessaires d'après les dons de

n'y a qu'un seul Principe des êtres (Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία) qui crée par le Fils et parfait dans l'Esprit» (XVI, 38, 136 B, p. 379). Basile insiste également sur la «coordination» (σύνταξις) de l'Esprit avec le Père: «Le Seigneur a livré comme une doctrine salutaire et nécessaire la *coordination* (σύνταξις) du Saint-Esprit avec le Père» (X, 25, 112 C, p. 335) — à propos de la formule baptismale: «Ainsi l'Esprit se trouve-t-il par rapport au Fils comme le Fils par rapport au Père, d'après *l'ordre* (σύνταξις) des mots transmis lors du baptême. Que si l'Esprit est cordonné au Fils, et le Fils au Père, il est clair que l'Esprit l'est aussi au Père» (XVII, 43, 148 A, p. 399).

21. Il faut noter les réminiscences aristotéliciennes.

grâce qu'ils ont reçus[22]. Car Dieu a disposé les membres dans le corps, chacun d'eux comme il l'a voulu. Les membres, toutefois, ont un souci identique les uns des autres, selon la sympathie mutuelle de leur communion spirituelle (κατὰ τὴν πνευματικὴν κοινωνίαν τῆς συμπαθείας). *Aussi, "qu'un seul membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; qu'un seul soit à l'honneur, tous les membres prennent part à sa joie"* (1 Co 12,26). Et comme partie *dans* un tout, chacun de nous est *"dans l'Esprit"*, parce que nous tous, qui ne formons qu' *"un seul corps"*, nous avons été baptisés *"en un seul Esprit"* (Ep 4, 4; *cf.* 1 Co 12, 13)» (XXVI, 61, 43-54, p. 471).

Parce que nous avons été «baptisés en un seul Esprit», nous sommes dans «l'unité de l'Esprit». Ce qui est vrai du baptême, l'est aussi de la sanctification: «L'Esprit, poursuit Basile, est souvent désigné comme *lieu* (ὡς χώρα) des êtres sanctifiés» (XXVI, 62, 2, p. 471). C'est ainsi que Basile interprète la phrase de *l'Exode* : «Voici une *place* ('Ιδοὺ τόπος) près de moi, installe-toi sur le rocher» (Ex 33,21), alors que, selon Grégoire de Nysse, dans la *Vie de Moïse*[23], le «lieu» «suggère au lecteur une réalité infinie et illimitée (τὸ ἄπειρόν τε καὶ ἀόριστον)... un lieu si grand qu'en le parcourant, tu ne pourras jamais trouver un terme à ta course» (*V.M.* II, 242, p. 273). Mais cette course est en même temps «stabilité», car elle se fonde sur le «roc» et le «*Roc*», c'est le Christ (1 Co 10, 5).

La «course est d'autant plus rapide que, selon le conseil de Paul, il est "plus ferme et plus inébranlable" dans le bien; sa stabilité est pour lui comme une aile et, dans son voyage vers les hauteurs, son cœur est comme ailé par sa fixité dans le bien. Ainsi, en montrant le lieu à Moïse, Dieu l'encourage à

22. J. GRIBOMONT, dans l'article «Saint-Esprit» du *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 1269, fait remarquer, comme D. Amand dans *L'ascèse monastique de saint Basile*, pp. 118-144, que: «Ce principe fonde, dans *l'Ascéticon*, les conclusions les plus concrètes sur la structure du cénobitisme, l'obéissance, l'orientation charitable du travail monastique, le renoncement total».

23. GRÉGOIRE DE NYSSE, La *Vie de Moïse*, Introduction, traduction de Jean Daniélou, s.j., SC 1[ter], Paris, 1968.

courir; et, en lui promettant de l'établir sur le roc, il lui indique la façon de courir cette course divine» (*V.M.* II, 244, p. 275).

Les images platoniciennes de l'«aile» et du «cœur ailé» sont interprétées, par Grégoire de Nysse dans ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, comme une participation de la colombe à l'Esprit Saint. Ce serait une légère allusion à l'Esprit.

Pour Basile, la «place» est la «contemplation dans l'Esprit»:

> «Sur l'Esprit, il est dit: "*Voici une place près de moi, installe-toi sur le rocher*" (Ex 33, 21). Par cette place qu'est-ce qui était désigné si ce n'est la contemplation dans l'Esprit? Moïse, en y parvenant a pu distinctement voir Dieu lui apparaître. *C'est là le lieu propre de l'adoration véritable.* "*Garde-toi*, est-il dit, *d'offrir tes holocaustes en tout lieu, sinon dans le lieu que le Seigneur ton Dieu aura choisi*" (Dt 12, 13-14). Quel est donc l'holocauste spirituel? Le sacrifice de louange. En quel lieu l'offre-t-on? Dans l'Esprit Saint. De qui le tenons-nous? Du Seigneur en personne, lui qui a dit: "*Les vrais adorateurs adoreront le Père dans l'Esprit et la Vérité*" (Jn 4, 23). Ce lieu, Jacob le vit et s'écria: "*Le Seigneur est en ce lieu!*" (Gn 28, 16). Ainsi l'Esprit est-il vraiment le lieu des saints; et le saint est pour l'Esprit un lieu propre, puisqu'il s'offre à habiter avec Dieu et se nomme son temple» (XXVI, 62, 181 D-184 A, p. 471-473).

L'Esprit est la «place» sur le rocher (Ex 33, 21) où se tenait Moïse lorsque Dieu passa, et le «lieu» où Jacob lutta avec l'Ange (Gn 28, 16): Moïse et Jacob ont donc connu Dieu «dans l'Esprit», dans la théophanie du Sinaï et le combat avec l'Ange.

Après Jacob et Moïse, Basile prend l'exemple de la Samaritaine à qui le Seigneur avait dit: «*Crois-moi, femme, ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père... L'heure vient, et elle est là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; tels sont, en effet, les adorateurs que cherche le Père. Dieu est esprit et*

c'est pourquoi ceux qui l'adorent doivent adorer en esprit et en vérité» (Jn 4,21. 23. 24). Le «lieu» de l'adoration véritable n'est plus le mont Garizim ni le Temple de Jérusalem, mais l'Esprit.

L'Esprit est le «lieu propre de l'adoration véritable», le «lieu» du «sacrifice de louange» (θυσία τῆς αἰνέσεως) (184 D), «terme très précis désignant le mystère eucharistique dans les réponses précédant l'anaphore des liturgies byzantines», précise le père Boris Bobrinskoy[24] qui résume ainsi la pensée de Basile dans ce chapitre XXVI:

> «L'Esprit Saint est souvent désigné comme le *lieu* (χώρα) des êtres sanctifiés, ou la *place* (τόπος), c'est-à-dire la contemplation dans l'Esprit. C'est là le lieu propre de l'adoration véritable... Quel est l'holocauste spirituel? C'est le sacrifice de louange (ἡ θυσία τῆς αἰνέσεως). En quel lieu l'offrons-nous? Dans l'Esprit Saint...
>
> De nous-mêmes, dit encore Basile, nous ne sommes pas capables de rendre gloire (δοξάζειν), mais nous le pouvons dans le Saint-Esprit. Fortifiés en lui, nous rendons grâce (εὐχαριστία) à notre Dieu de tous ses bienfaits, nous qui, suivant la mesure de notre purification du mal, recevons l'un plus, l'autre moins les secours de l'Esprit, pour offrir à Dieu nos sacrifices de louanges. Voilà donc une manière de rendre grâces (εὐχαριστία) dans l'Esprit, conformément à la piété»[25].

L'Esprit Saint est donc le lieu de tout le culte spirituel: le «sacrifice de louange», la «glorification», l'«adoration véritable» de Dieu, l'«action de grâces». Il est Saint et sanctifie tout ce qu'il touche:

> «Quel est donc l'holocauste spirituel? Le sacrifice de louange. En quel lieu l'offre-t-on? *Dans* l'Esprit saint. De qui le tenons-nous? Du Seigneur en personne lui qui a dit: "*Les vrais adorateurs adoreront le Père dans l'Esprit et la vérité*"

24. Boris BOBRINSKOY, «Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile», dans: *Communion du Saint-Esprit*, Spiritualité Orientale 56, Abbaye de Bellefontaine, 1992, p. 236.

25. Cf. BASILE, *DSS* XXVI, 181 C-184 A et 184 D-185 A, pp. 471-473 et 475.

(Jn 4, 23). Ce lieu, Jacob le vit et s'écria: *"Le Seigneur est en ce lieu"* (Gn 28, 16). Ainsi l'Esprit est-il vraiment le lieu des saints; et le saint est, pour l'Esprit, un lieu propre, puisqu'il s'offre à habiter avec Dieu et se nomme son temple» (XXVI, 62,184 A, p. 473).

La particule «*dans*» l'Esprit convient aux êtres créés, alors que la particule «*avec*» convient au Père, au Fils et à l'Esprit. L'Esprit «*est dans*» (ἐνεῖναι) les premiers, mais il «*est avec*» (συνεῖναι) les Personnes divines, car «*exister avec* (συνυπάρχειν) se dit en propres termes et en toute vérité des êtres qui co-existent de façon inséparable (ἀχωρίστως) les uns avec les autres»:

> «Ainsi, là où il y a au sens propre, une communauté réelle et inséparable (ἀχώριστος ἡ κοινωνία), le terme "*avec*" l'exprime au mieux, puisqu'il suggère l'idée d'une indissociable communauté. Mais là où la grâce de l'Esprit est susceptible de venir et de partir, on dit en toute vérité et propriété de termes, qu'il existe "*dans*"...
>
> Ainsi, quand on songe à la dignité propre à l'Esprit, c'est "*avec*" le Père et le Fils qu'on le saisit dans la contemplation. Mais si l'on pense à la grâce produite en ses participants, on dit que l'Esprit est "*en*" nous. La doxologie que l'on offre "*dans*" l'Esprit n'est donc point une confession de sa dignité, mais un aveu de notre propre faiblesse: on montre que, de nous-mêmes, nous ne sommes pas aptes à rendre gloire, mais que nous en avons l'aptitude dans l'Esprit Saint» (XXVI, 63, 184 B-C, p. 475).

La doxologie «dans l'Esprit» suppose l'«aptitude» (ἱκανότης) donnée par l'Esprit de «rendre gloire» (δοξάσαι). C'est ici qu'apparaît la double fonction de l'Esprit qui est à la fois et de donner «l'aptitude» de rendre gloire, adorer ou contempler Dieu, et de «montrer en lui-même» la gloire du Père et du Fils.

Basile achève ce chapitre XXVI en revenant, comme au chapitre IX, sur l'analogie de l'inséparabilité de la lumière et de ce qu'on voit et de l'inséparabilité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint, l'Esprit montrant le Fils et le Fils étant l'Image du Père:

> «Mais voici un autre sens qui n'est pas à rejeter: de même qu'on voit le Père dans le Fils, ainsi voit-on le Fils dans l'Esprit. *Adorer dans l'Esprit* voudrait donc dire que notre activité mentale se déroulerait dans la lumière, comme on peut le déduire de ce qui fut dit à la Samaritaine... De même que l'on parle d'une adoration dans le Fils, comme dans une Image de Dieu le Père, ainsi parle-t-on d'une adoration dans l'Esprit, comme en celui qui montre en lui-même (ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνύντι) la déité du Seigneur. *C'est pourquoi, dans l'adoration, l'Esprit Saint est inséparable du Père et du Fils.* Hors de lui, en effet, on n'adore pas du tout, mais, si l'on est en lui, on ne le sépare de Dieu en aucune manière: pas plus, à la vérité, que l'on sépare la lumière de ce qu'on voit. De fait il est impossible de voir l'Image du Dieu invisible, sinon dans l'éclairement de l'Esprit. Et celui qui fixe les yeux sur l'Image est incapable d'en séparer la lumière, car ce qui cause la vision est nécessairement vu avec ce qu'on voit. Ainsi, à vrai dire, la conclusion s'impose-t-elle: par l'illumination de l'Esprit, on discerne le rayonnement de la gloire de Dieu, par l'empreinte on est amené vers Celui à qui appartiennent l'empreinte et le sceau de même forme» (XXVI, 64, pp. 475-477).

L'Esprit «montre en lui-même la déité du Seigneur» (XXVI, 64, 11, p. 476). Nous avions déjà trouvé cette idée de l'Esprit qui fait «resplendir en lui-même», la gloire du Fils (XVIII, 46, p. 411). Il est la Lumière dans laquelle nous voyons la «*Lumière véritable*» (Jn 1,9) du Fils, selon l'interprétation pneumatologique du verset du Ps 35, 10: «*Dans ta lumière, nous verrons la lumière*», en XVIII, 45. L'Image qu'est le Fils, ne peut être vue sans la Lumière, qu'est l'Esprit, et comme l'Image ne peut être séparée de la Lumière, ainsi l'Esprit ne peut être séparé du Père et du Fils.

1. La communion spirituelle

Le terme κοινωνία dans l'expression «*communion du Saint-Esprit*», reprise de la doxologie de 1 Co 13 ,13, n'a plus le sens trinitaire de «communauté» de nature, de gloire ou d'adoration avec le Père, le Fils et l'Esprit, mais de communion avec ceux qui ont été baptisés au nom du Père et du Fils

et de l'Esprit et qui participent à la vie trinitaire. Il ne s'agit plus des relations des Personnes divines entre elles, mais avec ceux qui ont été baptisés en leur nom. C'est le même Esprit qui est en communion avec le Père et le Fils et qui donne à ceux qui sont en communion avec lui, de participer à la communion du Père et du Fils et de l'Esprit; et c'est le même Esprit qui constitue l'Église. Le père Boris Bobrinskoy, dans son article sur «*Liturgie et Ecclésiologie trinitaire de saint Basile* »[26] insiste sur le fait que c'est le même terme *koinônia* qui exprime la communauté éternelle de gloire et d'honneur de l'Esprit avec le Père et le Fils et qui, d'autre part, assure la participation de la créature à la vie divine. C'est donc cette notion de *koinônia* qui fait le joint entre le point de vue trinitaire et le point de vue anthropologique et ecclésiologique.

Le terme *koinônia* n'est employé que trois fois dans le sens de «communion avec l'Esprit» à propos de «la communion spirituelle» des membres du Corps du Christ (XXVI, 61, p. 471), de la sanctification de l'homme (IX) et des Anges (XVI, 38).

a. «devenir Dieu»

Tout d'abord, pour Basile comme pour Irénée de Lyon (AH V, 6, 1), c'est le Saint-Esprit qui rend les hommes «*spirituels*»:

> «Le Paraclet, comme un soleil très pur, te montrera en lui-même l'Image de l'Invisible (δείξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου). Et dans la bienheureuse contemplation de l'Image, tu verras l'indicible beauté de l'Archétype» (τοῦ ἀρχετύπου κάλλος).

Basile reprendra la même image, en XVIII, 47:

> «Quand, sous l'influence d'une force illuminatrice, on fixe les yeux sur la beauté de l'Image du Dieu invisible et que, par elle, on s'élève jusqu'au spectacle ravissant de l'Archétype,

26. Cf. P. Boris BOBRINSKOY, *op. cit*, pp. 217-254. Nous n'avons pas étudié ici les anaphores basiliennes pour nous centrer sur le Traité *Sur le Saint-Esprit* : ce serait l'objet d'une autre étude.

> l'Esprit de connaissance en est inséparable, donnant en lui-même (ἐν ἑαυτῷ) la force de voir l'Image» (p. 413).

Le «chemin de la connaissance de Dieu» va de l'Esprit au Fils et du Fils/Image au Père/Archétype: «Notre esprit, illuminé par l'Esprit, regarde vers le Fils, et en celui-ci, comme en une Image contemple le Père»[27].

C'est Irénée de Lyon qui qualifie l'Esprit Saint, dans l'*Adversus haereses* III, 24, 1, d'«échelle de notre ascension vers Dieu» et c'est cette élévation des cœurs et cette progression de l'imparfait vers le parfait que Basile décrit dans ce chapitre IX, tout imprégné d'images et de réminiscences plotiniennes.

> «Par lui, les cœurs s'élèvent, les faibles sont pris par la main, les progressants deviennent parfaits. C'est lui qui, brillant en ceux qui se sont purifiés de toute souillure, les rend spirituels par communion avec lui (τῇ πρὸς ἑαυτὸ κοινωνίᾳ πνευματικοὺς ἀποδείκνυσι). Comme les corps limpides et transparents, lorsqu'un rayon les frappe, deviennent, eux aussi, étincelants et d'eux mêmes reflètent un autre éclat, ainsi les âmes qui portent l'Esprit, illuminées par l'Esprit, deviennent-elles spirituelles aussi et renvoient-elles sur les autres la grâce» (*DSS* IX, 23, 12-20, 109 B, p. 329).

L'Esprit purifie ceux qu'il éclaire, les rendant «diaphanes» à sa lumière, et, les ayant rendus transparents, ils diffusent alors la lumière. De la communion avec l'Esprit viennent tous les dons de l'Esprit dont le «comble» (τὸ ἀκρότατον) est la divinisation:

> «De là viennent la prévision de l'avenir, l'intelligence des mystères, la compréhension des choses cachées, les distributions de dons de grâce, la citoyenneté céleste, la danse avec les anges, la joie sans fin, la durée en Dieu, la ressemblance avec Dieu, le comble du désirable: *devenir Dieu* (Θεὸν γενέσθαι)» (*DSS* IX, 23, 21-25, 109 C, p. 329).

Plotin parle, après Platon (*Théétète* 176 B et *Rep.* 613) de la «ressemblance avec Dieu» (ὁμοίωσις τῷ θεῷ) (*Enn.* I,2 [19] 3, 15-22) et de «devenir Dieu» (θεὸν γενόμενον) (*Enn.*

27. *Lettre* 226, 3 (*Lettres* III, p. 27; PG 32, 849 A

VI 9 [8] 9, 59), mais c'est le but de toute la vie chrétienne, comme Basile le dit dans le *Contre Eunome* (II, 3, 5 et 4).

D'autre part, c'est par l'Esprit que se fait la communion avec le Père et le Fils, et qu'est donnée l'assurance, «*parrhèsia*», d'appeler Dieu «*notre Père*» et la «participation à la grâce du Christ»:

> «C'est par l'Esprit Saint que se fait le rétablissement dans le paradis, la montée dans le royaume des cieux, le retour dans l'adoption filiale; c'est de lui que vient l'assurance d'appeler Dieu "*notre Père*"; c'est lui qui donne de participer à la grâce du Christ (κοινωνὸν γενέσθαι τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ), de se nommer enfant de lumière, d'avoir part à la gloire éternelle, en un mot, d'être comblé de bénédiction, en ce siècle et dans le siècle à venir, de voir comme en un miroir, comme s'ils étaient déjà présents, la grâce des biens que nous réservent les promesses et dont, par la foi, nous attendons la jouissance» (XV, 36, p. 371).

Par conséquent, il n'y a «pas de sainteté sans l'Esprit». Ceci est aussi vrai pour les anges: «La sainteté, pourtant extrinsèque à leur essence, leur apporte la perfection par communion à l'Esprit (διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ Πνεύματος) " (XVI, 38, p. 383). Et c'est encore l'Esprit qui leur apprend à chanter: «*Gloire à Dieu dans les hauteurs*» (Lc 2,14) (*ibid.*, p. 383).

b. De gloire en gloire

Car c'est l'Esprit, qui est «Seigneur», qui nous transforme «*de gloire en gloire*», de la gloire du Sinaï à la gloire de l'Esprit. Commentant le passage de la *Seconde aux Corinthiens* (3, 12-18) sur la «*gloire*» qui étincelait sur le visage de Moïse et la «*gloire*» du «visage découvert» de celui qui est illuminé par l'Esprit, Basile met en relation le ministère de la Loi et celui de l'Esprit avec la distinction paulinienne de la lettre et de l'esprit (Rm 2, 29 et 7, 6) et reprend l'exégèse d'Origène, dans le *Contre Celse* (6, 70)[28], sur le sens littéral et le sens spirituel.

28. PG 11, 1405 AB; éd. M. Borret, SC 147, Paris, 1969, pp. 352-357.

«...Moïse, lorsqu'il parlait à Dieu et enlevait son voile, se détourne lui aussi de la lettre vers l'esprit. Si bien qu'au voile dont Moïse se couvrait la face répond l'obscurité des enseignements de la Loi, et à l'action de se détourner vers le Seigneur répond la contemplation spirituelle. Celui donc qui, lorsqu'il lit la Loi, a enlevé la lettre, se détourne vers le Seigneur, — et le "*Seigneur*", ici, désigne *l'Esprit* (2 Co 3, 7), — il ressemble à Moïse dont la "*face étincelait de gloire*" après l'apparition de Dieu. Il en va comme des êtres placés près de vives couleurs et qui en prennent la tonalité sous l'éclat qui s'en échappe. De même celui qui fixe sur l'Esprit des yeux clairs se trouve transformé d'une certaine manière par la gloire de l'Esprit en quelque chose de plus radieux, son cœur étant illuminé d'en haut, comme par une lumière, par la vérité qui vient de l'Esprit. C'est cela être transformé par la gloire de l'Esprit en sa propre gloire. Non point avec parcimonie ni pauvrement, mais dans toute la mesure où l'être que l'Esprit éclaire en est capable. N'es-tu pas troublé, mon homme, par ce que dit l'Apôtre: "*Vous êtes le temple de Dieu et l'Esprit de Dieu habite en vous*" (1 Co 3,16)» (XXI, 52,165 B, p. 437).

La gloire, comme la lumière, est transformante. Dans la contemplation, le regard est «transformé» par la «gloire de l'Esprit», «le cœur est illuminé d'en-haut» par la «vérité qui vient de l'Esprit» et «*l'Esprit de Dieu habite*» dans l'homme comme dans son «*temple*». Tels sont les fruits de la «communion dans l'Esprit».

CONCLUSION

La démonstration de Basile de la «communauté de gloire» et «d'adoration» entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint, s'inscrira dans le *Symbole de Constantinople*, dans la phrase: «L'Esprit Saint, lui qui est co-adoré et co-glorifié avec le Père et le Fils» (Τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον). Une unique adoration et une unique glorification est rendue au Dieu unique car l'Esprit Saint est «inséparable» du Père et du Fils et c'est en lui qu'il

montre la «déité» du Fils qui, à son tour, fait voir le Père. Ce qui fait l'inséparabilité (τὸ ἀχώριστον) des Personnes divines, distinctes selon leurs propriétés, et par conséquent leur communion, c'est leur «communauté de nature» qui est «principe d'unité» (ἕνωσις). La κοινωνία est «principe d'unité»: cette formule proprement basilienne est la clé de sa théologie trinitaire, comme la «communion de l'Esprit», «principe de l'unité» du Corps du Christ, est la clé de son ecclésiologie et de son enseignement monastique[29].

L'exemple de la lumière, présent dans l'incise christologique «*lumen de lumine*» du Symbole de Nicée, est illustré à la fois par la doxologie économique: c'est dans la lumière du Fils que nous voyons la lumière du Père (*Contre Eunome* II, 16, 18-21)[30] et dans la lumière de l'Esprit que nous voyons la lumière véritable du Fils (*Sur le Saint-Esprit* XVIII, 47, 12-15), car le «chemin de la théognosie» va de la lumière de l'Esprit à la lumière du Fils, et de la lumière du Fils à la lumière du Père, — et par la doxologie théologique: la lumière du Père est «lumière sans principe», la lumière du Fils, «lumière engendrée», et la lumière de l'Esprit, lumière spirituelle, mais la «lumière» au triple éclat est «une» comme est une la nature divine. Le concile de Constantinople I (381) est resté fidèle à celui de Nicée I (325) en complétant le point de vue de la μία οὐσία (essence unique) par celui des τρεῖς ὑποστάσεις (trois hypostases)[31], grâce à la théologie des Cappadociens et en particulier de Basile dans le traité *Sur le Saint-Esprit.*

Ysabel DE ANDIA

29. Il faudrait poursuivre cette étude sur la *koinônia* en montrant l'aspect ecclésiologique à partir de la *Liturgie*, l'aspect monastique, à partir des *Règles*, et enfin l'aspect œcuménique de la communion entre les Églises à partir des *Lettres*. Mais ce n'est pas mon propos ici.

30. Cf. B. SESBOUÉ, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IVe siècle*, Paris, 1998.

31. Cf. S. GONZALEZ, *La formula "MIA OUSIA TREIS HYPOSTASEIS" en san Gregorio de Nisa*, Rome, PUG, 1939.

Summary of Ysabel DE ANDIA, *"The κοινωνία of the Holy Spirit in Saint Basil's De Spiritu Sancto"*. *The author analyses the various ways in which the word* "koinônia" *is used in Saint Basil's treatise* On the Holy Spirit. *Benoît Pruche sometimes translates it as* "communauté" *(= community), and sometimes as "communion". The translation is itself an interpretation. John Zizioulas speaks of a "communion of persons", while de Halleux points out that the term is most often used with a complement, such as "community of nature" or "community of glory". These two expressions reveal two very different theologies.*

Trinitarian communion has ecclesiological extensions, among them, that of a communion base on the "unity of the Holy Spirit". This trinitarian and ecclesiological articulation makes for the great richness and relevance of Saint Basil's treatise.

La Sainte Lumière de Pâques

Au cours des célébrations pascales, la liturgie de Jérusalem garde, comme un joyau, une célébration unique au monde qui, pour de multiples motifs, a une incidence œcuménique évidente. Il s'agit de la venue de la «Sainte Lumière» (τὸ ἅγιον φῶς)[1], pendant la première partie de la vigile pascale et dont les Grecs du patriarcat orthodoxe de Jérusalem gardent jalousement le secret. Événement qui pour les uns est encore aujourd'hui un miracle qui réconforte la foi, et pour d'autres une cérémonie sacrilège, une supercherie et une pierre d'achoppement.

La majorité des Églises présentes à Jérusalem sont concernées par la «Sainte Lumière». Au cours des siècles, les Musulmans s'y sont intéressés par souci de préserver leurs croyants des «superstitions» des chrétiens dont la lumière pascale était l'exemple le plus spectaculaire. «La destruction de l'église de la Résurrection par le calife Ḥākim [en 1009], que la cause directe en ait été le "miracle" de la descente du feu sacré, ou que ce "miracle" n'ait été qu'un prétexte pour le calife désireux d'accentuer sa persécution des chrétiens, a une importance historique»[2]. Car le Feu sacré attirait chaque année des milliers de pèlerins qui encourageaient la présence chrétienne en Terre sainte et, par ce fait, constituait un obstacle à l'expansion de l'islam. Ce rapport entre le Feu sacré et

1. L'expression est rendue selon les différentes langues par: *feu saint, holy fire, heiliges Feuer, feu sacré, feu pascal, lumière sainte, feu béni, благдатный огонь, lumière céleste, bénédiction, grâce, благодать.* Nous avons inventorié plus de vingt études et articles importants sur cette célébration, parus ces dix dernières années, surtout en Russie et en Amérique.

2. M. CANARD, «Le destruction de l'église de la Résurrection par le calife Ḥākim et l'histoire de la descente du feu sacré», dans *Byzantion* XXXV (1965), pp. 385-394.

la destruction de l'Anastasis a été signalé par des auteurs musulmans. Ainsi l'historien de Jérusalem Muğir-al-Dīn écrit en 1496: «Au nombre des événements de 398 [de l'hégire] à Jérusalem, il faut signaler: Ḥākim [...] a donné l'ordre de démolir l'église de la Résurrection à Jérusalem. [...] Cela s'est produit à cause de ce qu'on lui a rapporté sur les actions des chrétiens à propos du Feu le jour de Pâques. Ils recourent à de telles ruses que les sots et les ignorants parmi les leurs croient que le Feu descend du ciel. [...] Ils appellent ce jour "samedi de la lumière"»[3].

Dans l'appel du pape Urbain II à Clermont en 1095, invitant à prendre les armes pour délivrer le Saint-Sépulcre, l'argument du «miracle» du Feu sacré ne manquait pas d'impressionner: «Il ne faut pas que Dieu omette de faire le miracle annuel, quand au temps de la Passion, alors que toutes les lampes sont éteintes à travers l'église, sur ordre divin les lampes se rallument. Quel cœur endurci un tel miracle n'émouvrait-il pas?»[4]

On le voit, la «Sainte Lumière» focalise depuis des siècles une réalité du culte chrétien. Aujourd'hui elle connaît un regain d'intérêt, depuis que les chrétiens orthodoxes russes, roumains, serbes, bulgares, s'ajoutant aux nombreux Grecs, viennent par milliers à Jérusalem, renouant avec une tradition ancienne. Dans le contexte œcuménique actuel, le Feu béni est utilisé à des fins apologétiques comme jadis. Aussi n'est-il pas sans intérêt d'en faire l'historique pour en dégager la signification théologique et spirituelle: quel en est le déroulement actuel et a-t-il touché les liturgies d'Occident, en particulier le Feu nouveau et le cierge pascal?

3. I. KRATCHKOVSKY, «Le "Feu Béni" d'après le récit d'Al-Biruni et d'autres écrivains musulmans du Xe au XIIIe siècle», *Христианский Восток*, III/3 (1915) pp. 225-242; traduction française par M. ESPÉRONNIER, *Proche-Orient Chrétien* 49 (1999) pp. 257-276, ici p. 272.

4. J. L. MOSHEIM, *Dissertationes ad historiam ecclesiasticam pertinentes*. Volumen II, Altona et Lübeck, 1767, p. 219.

I. La Sainte Lumière aujourd'hui

Le matin du samedi saint, dès que les portes du Saint-Sépulcre ont été ouvertes par les Arméniens à 8 h. 15, les pèlerins remplissent l'édifice, ainsi que l'esplanade, les toits et les balcons des maisons avoisinantes. L'attente sera longue; certains prient, beaucoup bavardent. Les quatre communautés qui participent au Feu béni, leur clergé et leurs fidèles arrivent progressivement: les Syriens, les Coptes, le patriarche arménien à 10h 30, le patriarche grec à midi. C'est à lui, patriarche historique de Jérusalem, que les trois autres communautés vont présenter leurs hommages, comme les Syriens et les Coptes l'ont fait auprès du patriarche arménien, en remettant leurs cierges au prélat arménien qui accompagnera le patriarche grec dans l'édicule du Tombeau et recevra pour eux la Lumière nouvelle. À l'époque des Croisés les Latins recevaient également officiellement le Feu sacré, ainsi qu'à d'autres périodes les Éthiopiens et les Géorgiens. Les fidèles de toutes confessions le reçoivent indistinctement. C'est vraiment un événement d'Église, un réel signe d'unité.

Toutes les lampes ont été éteintes dans l'édicule et dans tout l'édifice, excepté une seule suspendue au-dessus du Tombeau[5], lequel est scellé de cire en présence des autorités

5. L'édicule, au centre de la rotonde de l'Anastasis, comprend deux parties: la chapelle de l'ange et celle du Tombeau du Christ. La «grande église» est le Martyrion, jadis séparé du «saint jardin» et du Golgotha. La chapelle de l'ange contient un morceau de la pierre qui fermait le Tombeau et sur laquelle l'ange s'était assis (Mt 28, 2). Ce morceau est enchâssé dans un petit autel sur lequel chaque semaine dans la nuit du samedi au dimanche un évêque orthodoxe célèbre l'eucharistie face au peuple (unique cas dans la liturgie byzantine). Depuis le *Status quo* (1878) l'office n'a pas connu de changements. Chaque année un *Ordo* est publié par les Presses Franciscaines, réglant le déroulement de la célébration dans les moindres détails. J'y ai moi-même participé de 1980 à 1997. Cf. O. MEINARDUS, «The Ceremony of the Holy Fire in the Middle Ages and To-Day», *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, XVI (1961-1962), pp. 243-252; Description par un moine hagiopolite, *Nea Sion* 1 (1904), pp. 385-393; I. P. TSEKOURA, Ἅγιον Φῶς στα Ἱεροσόλυμα, Lamia 1993[3]; Bishop AUXENTIOS OF PHOTIKI, *Pascal Fire in Jerusalem*, Berkeley 1999[3].

civiles et des représentants des Églises. Progressivement la tension monte. De temps en temps des jeunes de la communauté chrétienne arabe parcourent toute l'église en chantant des acclamations, où la polémique est mêlée à la confession de foi, telle que: «Nous sommes les chrétiens, nous avons été chrétiens depuis des siècles». Peu de pèlerins se rendent compte, fixés qu'ils sont sur l'attente du Feu, qu'un office a commencé dans le catholicon, la «grande église» des Grecs: la vigile pascale dont l'heure a été progressivement avancée au cours des siècles, comme jadis en Occident.

La vigile pascale byzantine comprend les vêpres avec le lucernaire, suivies de quinze lectures de l'Ancien Testament, jadis suivie du baptême des catéchumènes, puis la Liturgie de saint Basile avec l'annonce de la résurrection après l'épître, non pas par un alléluia solennel comme dans la vigile pascale romaine, mais par le Ps 81 (82) avec le refrain: «Lève-toi, ô Dieu, juge la terre, car tu domines sur toutes les nations»[6]. À la fin du lucernaire dans le catholicon, la procession très solennelle de l'entrée vespérale descend vers l'édicule du Tombeau au chant de: «Ta résurrection, ô Christ Sauveur, les anges la chantent dans les cieux. Et nous aussi, sur la terre, juge-nous dignes de te glorifier d'un cœur pur»[7]. La procession fait trois fois le tour de l'édicule au chant de *Lumière joyeuse* (Φῶς ἱλαρόν)[8].

6. C'est le seul cas où l'alléluia est absent de la liturgie byzantine dans la célébration eucharistique, à l'endroit où la liturgie romaine entonne le triple alléluia solennel de la vigile pascale.

7. Ce tropaire des vêpres du dimanche du sixième ton est devenu le chant de la procession qui ouvre les matines pascales actuelles.

8. Le *Phôs hilaron* est la pièce maîtresse du lucernaire de la tradition de Jérusalem, jadis inconnu à Constantinople. Sa place a varié au cours des siècles. Saint Basile en a commenté la partie centrale (*Du Saint-Esprit*, 29, 73; SC 17 bis, pp. 508-511). Il n'est pas impossible qu'un évêque de Jérusalem, peut-être même Saint Sophrone, ait réuni les trois parties de cet hymne en un ensemble nouveau et cela à l'occasion de la "Sainte Lumière». La légende veut que cela serait arrivé, alors qu'une année la lumière tardait à apparaître. En tout cas le Feu béni du samedi saint est le *Sitz im Leben* de l'hymne Lumière joyeuse. Cf. P. PLANK, ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ, *Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit*, Bonn 2001, pp. 137-141.

Ensuite le patriarche dépose l'omophore et le sakkos et, portant deux grandes torches[9], accompagné du prélat arménien, entre dans l'édicule, en disant: «Quel Dieu est grand comme notre Dieu? Tu es le Dieu qui fait des merveilles»[10]. À genoux devant le Tombeau, il récite la prière, adressée au Christ, pour recevoir la lumière.

Voici le texte de cette admirable prière[11], en laquelle le mot «lumière» apparaît cinquante-quatre fois.

> «Souverain Seigneur Jésus-Christ, sagesse supralumineuse du Père sans commencement, lumière demeurant inaccessible qui a dit que la lumière resplendisse des ténèbres, en disant: "Que la lumière soit, et la lumière fut".
>
> «Seigneur dispensateur de lumière qui nous a fait sortir des ténèbres de l'égarement et nous a amenés à l'admirable lumière de ta connaissance; toi qui, par ta venue dans la chair, as rempli de lumière et de joie la terre entière, comme aussi les régions souterraines par ta descente aux enfers, toi qui par les saints apôtres as proclamé la lumière à toutes les nations, nous te rendons grâce.
>
> » Par la foi orthodoxe, tu nous as fait passer des ténèbres à la lumière, et nous sommes devenus fils de lumière par le saint baptême et nous avons contemplé ta gloire pleine de grâce et de vérité.
>
> » Ô Seigneur illuminateur, tu es la grande lumière, toi qui vois le peuple assis dans les ténèbres; Souverain Seigneur, lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde, tu es l'unique lumière du monde et la lumière de la vie des hommes par laquelle toute chose a été remplie de gloire. Par l'économie de ton incarnation, en effet, tu es venu dans le monde comme lumière, bien que les hommes aient préféré les ténèbres à la lumière que tu es.

9. Les Grecs utilisent des torches contenant trente-trois petits cierges rappelant les trente-trois années de la vie de Jésus; celles des Arméniens n'en comptent que sept.

10. Psaume 76 (77), 14. Ce psaume est le grand prokiménon des vêpres du jour de Pâques, précédant l'évangile pascal, Jn 20, 19-25.

11. Le titre de la prière est: «Prière lue sur le Tombeau vivifiant par le patriarche ou un autre évêque au moment de la distribution de la Sainte Lumière». Texte grec dans J. STRONGYLOS, Προσκύνημα στοὺς Ἁγίους Τόπους, Jérusalem, 1987, pp. 75-77.

» Toi, Seigneur donateur de lumière, écoute-nous, nous tes serviteurs indignes et pécheurs qui à cette heure nous tenons auprès de ton Tombeau très saint et porteur de lumière et accueille-nous, nous qui vénérons tes souffrances immaculées, ta toute sainte crucifixion, ta mort volontaire et la déposition de ton corps et son ensevelissement dans ce Tombeau très vénérable comme aussi ta résurrection le troisième jour que nous commençons déjà à célébrer dans la joie, tout en commémorant ta descente aux enfers par laquelle tu as souverainement libéré les âmes des justes qui y étaient détenues, au moyen de l'éclair de ta divinité, remplissant de lumière les régions souterraines.

» C'est pourquoi d'un cœur rempli d'allégresse et de joie spirituelle, en ce sabbat très béni nous célébrons les mystères tout à fait salvifiques que de manière divine tu as accomplis tant sur la terre que sous la terre; nous te célébrons aussi, toi la lumière véritable qui chaque année resplendit dans les régions souterraines, et nous accomplissons une manifestation de la lumière (φωτοφάνεια) en nous rappelant que, de manière non moins divine, elle brille à nouveau à partir du Tombeau, figurant ainsi ta théophanie advenue par compassion pour nous.

» Car, en cette nuit salutaire et resplendissante, tout est rempli de lumière, le ciel, la terre et les régions souterraines, par le mystère prodigieux de ta descente aux enfers et de ta résurrection du Tombeau le troisième jour. C'est pourquoi prenant avec respect de cette lumière qui, sur ce Tombeau porteur de lumière, brûle sans cesse comme Lumière perpétuelle, nous la distribuons à ceux qui croient en toi, lumière véritable. Nous te prions et te supplions, Maître très saint, de manifester ce don de sanctification rempli de la grâce divine de ton très saint Tombeau porteur de lumière. Bénis et sanctifie ceux qui la touchent avec piété, libère-les des ténèbres des passions et rends-les dignes des très lumineux tabernacles, là où brille la lumière sans déclin de ta divinité. Accorde-leur, Seigneur, santé et bien-être et remplis leurs maisons de tout bien. Oui, Maître dispensateur de lumière, en cette heure écoute-moi, pécheur, et donne-leur, à eux et à nous, de marcher dans ta lumière et d'y demeurer tant que nous avons la lumière de cette vie passagère. Donne-nous, Seigneur, que la lumière de nos bonnes actions resplendisse devant les hommes et qu'ils te rendent gloire ainsi qu'à ton Père sans

commencement et au très Saint-Esprit. Tu nous as mis, en effet, comme lumière des nations pour que nous brillions pour elles qui marchent dans les ténèbres. Nous, pourtant, en faisant le mal, nous avons aimé les ténèbres plus que la lumière, car quiconque fait le mal, hait la lumière, selon ta parole sans mensonge. Ainsi chaque jour en péchant nous trébuchons, puisque nous marchons dans les ténèbres. Mais accorde-nous de passer le reste de notre vie, les yeux de notre intelligence inondés de lumière. Donne-nous de marcher en enfants de lumière dans la lumière de tes commandements. L'habit lumineux du saint baptême que nous avons noirci par nos actions, blanchis-le comme la lumière, toi qui as revêtu la lumière comme un manteau. Donne-nous de revêtir les armes de lumière pour que par elles nous mettions en fuite le prince des ténèbres qui prend la forme d'un ange de lumière.

» Oui, Seigneur, de même qu'en ce jour tu as fait resplendir la lumière sur ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort, ainsi fais briller dans nos cœurs aujourd'hui ta pure lumière pour que, illuminés par elle et réchauffés par la foi, nous te glorifiions, toi l'unique lumière qui vient de l'unique principe de lumière, comme lumière joyeuse dans les siècles des siècles. Amen».

C'est alors que de cette «Lumière perpétuelle», allumée au-dessus du Tombeau, le patriarche enflamme les deux torches; à travers l'une des ouvertures, pratiquées dans les murs de la chapelle de l'ange, il donne la lumière aux chrétiens arabophones, tandis que de l'autre ouverture le prélat arménien donne la lumière aux Coptes et aux Syriens. Déjà la «Lumière» est portée à l'autel du catholicon. C'est alors que les portes s'ouvrent. Le prélat arménien sort le premier et est porté sur les épaules de plusieurs clercs qui s'élancent vers la galerie supérieure des Arméniens où le patriarche arménien reçoit la «Lumière». Mais voici que s'avance lentement le patriarche grec, majestueux, les bras élevés, les torches allumées. Le «Feu béni» est accueilli par des acclamations et des cris de joie dans une bousculade indescriptible. Tout le monde se précipite pour allumer ses propres cierges si possible aux torches du patriarche. La lumière se propage avec une rapidité incroyable. Toute l'Anastasis est

illuminée de la lumière de la Résurrection. Le service d'ordre veille aux dangers d'incendie qui risque de se déclencher, comme cela a été le cas plus d'une fois. Des envoyés de Bethléem, de Nazareth et des villages proches et lointains, ainsi qu'une foule de pèlerins, reçoivent la lumière pour la porter chez eux, dans leur pays. Il est remarquable que la «Sainte Lumière», sortie du Tombeau de Jérusalem, n'ait jamais cessé d'atteindre les pays avoisinants, Jordanie, Syrie, Liban, Égypte, traversant des frontières hermétiquement closes. Tandis que les pèlerins russes, dont le nombre ne cesse d'augmenter chaque année, sont là à recueillir dans leur lanterneau cette lumière qu'ils caressent de la main, qu'ils laissent glisser sur le visage. L'office de la vigile pascale continue au catholicon par les quinze lectures et la Liturgie de Saint Basile. Les Arméniens, les Syriens et les Coptes font ensemble leur triple tour de l'édicule, suivi d'un court office d'action de grâces. Ils portent la Lumière pascale à leur couvent où les fidèles la reçoivent et où l'on célèbre, dans la soirée, selon leur tradition propre, la vigile pascale. Les communautés qui peuvent célébrer au Saint-Sépulcre[12] ont reçu ensemble le Feu sacré, signe œcuménique, témoignage de la foi commune en la Résurrection. On comprend aisément le symbolisme profond de cet événement unique. Le Christ ressuscité qui a traversé le royaume de la mort jaillit du Tombeau, il est cette lumière qui illumine le monde entier. Cette lumière pascale proclame la merveille de la Résurrection, sommet des merveilles des hauts-faits divins. Nous savons combien facile est le glissement des merveilles divines, dans leur sens biblique d'événements de l'économie du salut, au merveilleux. De là, il n'y a qu'un pas vers le miraculeux et la légende. C'est ce qui s'est passé avec le Feu sacré. L'Église de Jérusalem elle-même a toujours été très discrète sur l'origine du Feu béni et l'est encore aujourd'hui. Les témoignages en faveur d'un

12. Sont présents actuellement, à côté des Orthodoxes grecs et arabophones, les Russes, les Serbes et les Roumains, comme jadis les Géorgiens, les Éthiopiens et aussi les Latins.

événement miraculeux viennent des pèlerins d'Orient et d'Occident, en particulier face à l'islam.

Au tournant du XIXe au XXe siècle l'événement a suscité un intérêt critique de la part d'auteurs orthodoxes grecs et russes d'une part[13], et d'auteurs catholiques et protestants de l'autre[14]. Les auteurs orthodoxes, dans leur argumentation, se réfèrent à Grégoire de Nysse et à Jean Damascène[15]. Les auteurs occidentaux, rejetant toute polémique facile, se sont efforcés d'analyser l'événement et d'en comprendre la

13. O. OLESNICKIJ, *О святом огне Иерусалимском*, Kiev, Духовная Академия, 1879, pp. 153-155; F. M. AVDULOVSKIJ, *Святый Огонь исходящий от гроба Господа Бога нашего Иисуса Христа*, Moscou, 1894[2]; du même, *Le jour du Samedi Saint d'après les récits des pèlerins anciens et actuels*, Tambov 1903, en français dans *La Voie orthodoxe*, n° 11, hiver 1996; A. A. DMITRIEVSKIJ, *"Благодать святаго огня" на Живоносном Гробе Господнем в великую субботу*, Saint-Pétersbourg, 1908; L. CHEIKHO, «Le Feu Sacré au Saint-Sépulcre», *Machriq* XVI (1913) pp. 188-197.

14. G. KLAMETH, *Das Karsamstagsfeuerwunder der heiligen Grabeskirche*, Vienne 1913; B. SCHMIDT, «Die Feier des heiligen Feuers in der Grabeskirche», *Palästinajahrbuch*, 11 (1915) pp. 85-118; K. SCHMALZ, «Das heilige Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und der antiken Lichtriten», *Palästinajahrbuch*, 13 (1917) pp. 53-99.

15. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie 2 sur la Résurrection*, (PG 46, 636-637): «Ayant vu (le suaire et les bandelettes), ceux qui étaient avec Pierre (et Jean) crurent, car ils avaient regardé, non pas purement et simplement, mais avec une intelligence supérieure et apostolique. Le Tombeau était, en effet, rempli de lumière, de sorte que, bien qu'il fît nuit, ils regardèrent doublement ce qui était à l'intérieur: avec les sens et avec l'esprit. Car si "les justes possèdent toujours la lumière" (Pr 13, 9 LXX; Ps 96, 11), selon l'Écriture, à plus forte raison le Dieu des justes la possède-t-il». Cette homélie (CPG 7035), attribuée faussement à Grégoire de Nysse (et à Hésychius de Jérusalem) est de SÉVÈRE D'ANTIOCHE, comme l'ont démontré M.-A. KUGENER et Edg. TRIFFAUX, *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche, Homélie LXXVII*, PO 16 (1922), pp. 763-864, ici pp. 818-819. JEAN DAMASCÈNE: «Viendra la nuit et ce sabbat qui est avant le premier jour (Mt 28, 1), le jour brillant et lumineux du Seigneur en lequel la lumière incréée (ἄκτιστον φῶς) s'élève corporellement du Tombeau, tel un fiancé resplendissant de la beauté de la Résurrection», *Homélie pour le samedi saint*, 26, (PG 96, 628 A; B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, V, p. 136). Cette «lumière incréée» est le Christ lui-même, corporellement ressuscité.

signification religieuse, en particulier en le mettant en rapport avec le mystère de la descente du Christ dans le royaume de la mort et de sa montée triomphale[16]. K. Schmaltz croit y déceler une «entrée des religions des mystères dans le christianisme et d'une compénétration de ses formes de culte avec eux»[17], opinion aujourd'hui dépassée.

II. Le témoignage de la liturgie

On ne peut comprendre la «Sainte Lumière» que dans son cadre propre de la vigile pascale, en particulier du lucernaire. Le *Journal* de la pèlerine Égérie, autour de 382, est très laconique sur cette célébration: «À la neuvième heure, on ne fait pas comme le samedi, mais on prépare la vigile pascale dans l'église majeure, le Martyrium. La vigile pascale a lieu comme chez nous. La seule chose qui se fasse en plus, c'est que les néophytes, lorsque, une fois baptisés et revêtus, ils sortent des fonts, sont conduits tout d'abord à l'Anastasis avec l'évêque. L'évêque pénètre à l'intérieur des grilles de l'Anastasis, on dit une hymne, puis l'évêque fait une prière pour eux, ensuite il va avec eux à l'église majeure où, selon l'usage habituel, tout le peuple veille. On fait là ce qui est d'usage de faire chez nous aussi et, après l'oblation, le renvoi a lieu. Aussitôt après l'office de la vigile dans l'église majeure, on va à l'Anastasis avec des hymnes. Là, on lit à nouveau le passage de l'évangile de la résurrection, on fait une prière, puis l'évêque offre à nouveau l'oblation»[18].

Il y a donc similitude avec la pratique occidentale, sans doute hispanique, à laquelle Égérie appartient. Elle omet ce qui pour elle est évident et connu. Elle le fait également pour ce qui à Jérusalem est habituel, à savoir le lucernaire quotidien qu'elle décrit avec plus de détails: «À la dixième

16. B. Schmidt, *loc. cit.*, pp. 107 ss.
17. *Loc. cit.* p. 99.
18. *Journal*, 38, 1-2; éd. P. Maraval, (SC 296), Paris 1982, pp. 290-291.

heure, qu'on appelle ici *licinicon,* — nous disons lucernaire, — toute la foule se rassemble de même à l'Anastasis. On allume tous les flambeaux et les cierges, ce qui fait une immense clarté. Le feu n'est pas apporté du dehors, mais il est tiré de l'intérieur de la grotte, où une lampe brûle nuit et jour, donc de derrière les grilles. On dit aussi les psaumes du lucernaire, ainsi que les antiennes, assez longtemps»[19]. Égérie note que la lumière (*lumen*) vient de l'intérieur de la grotte, où une lampe (*lucerna*) brûle nuit et jour. Ce n'est pas d'un sanctuaire quelconque que vient cette lumière, mais de l'endroit même du Tombeau du Christ, du lieu de sa résurrection. La lampe de l'Anastasis est souvent mentionnée par les pèlerins. Ceux-ci en recevaient de l'huile en guise d'*eulogie*, et on lui attribuait une vertu bénéfique[20]. Le lucernaire qui à Jérusalem a son caractère propre, est le noyau de la vigile pascale et de la «Sainte Lumière» avec ses particularités dont Égérie en signale une qui est capitale: l'illumination du baptême, avec laquelle le rite du Feu béni sera mis en relation. C'est à partir de cette seule lampe qu'étaient allumées les autres lampes de l'église. Égérie ne signale pas encore des cierges portés par le clergé et les fidèles. L'illumination de l'église qu'elle admire venait des nombreuses lanternes de verre suspendues, comme c'est le cas encore aujourd'hui.

Plus explicite est le *Lectionnaire arménien*[21], reflétant l'*Ordo* de Jérusalem des années 415-417, traduit en arménien en 438, et dont les différents manuscrits révèlent déjà une évolution. Il comprend, le matin du samedi saint, le psaume 87 (88) avec l'antienne: «Ils m'ont mis dans une fosse profonde, dans les ténèbres et dans les ombres» (v. 7), suivi de l'évangile Mt 27, 62-66 (le Tombeau scellé). Or ce

19. ch. 24, 4-7; MARAVAL, pp. 238-241.

20. On connaît les ampoules à huile, telles celles de Monza; cf. A. GRABAR, *Ampoules de Terre Sainte*, Paris 1958.

21. A. RENOUX, *Le Codex arménien Jérusalem* 121, 2 vol, PO 35 (1969) et 36 (1971), fascicules 163 et 168; id, *Le Codex Erevan 985* : une adaptation arménienne du «Lectionnaire hiérosolymitain», *Armeniaca*, Venise 1969, pp. 45-66.

psaume 87, qui est également présent à l'office du vendredi saint, rend le verset 6 par «libre parmi les morts», selon la Septante. Ce verset a joué un grand rôle dans les commentaires patristiques pour illustrer le mystère du Christ dans le royaume de la mort dont il remonte victorieux. Il est présent dans la liturgie byzantine: «Ô Christ, vainqueur de l'enfer, [...] libre parmi les morts, tu as fait jaillir la vie de ta propre lumière»[22]. On mesurera le contraste que provoque ce «libre parmi les morts» au milieu du psaume récité au Tombeau du Christ le samedi saint. La vigile pascale[23] commence à l'Anastasis par la récitation du psaume 112 (113) avec l'antienne: «Que le nom du Seigneur soit béni dès maintenant et à jamais». La tradition ancienne de Jérusalem connaît l'allumage d'une seule lampe ou d'un seul cierge. Les manuscrits arméniens révèlent une évolution de l'allumage d'une lampe à celui de trois, ce qui semble être «une correction, apportée au *Lectionnaire arménien* hors de Jérusalem, [...] pour expliquer toujours davantage, à l'aide de nouveaux rites, le contenu du mystère pascal. La résurrection du Christ, symbolisée par l'allumage des lampes, est aussi source d'illumination pour l'Église entière»[24]. Après le lucernaire viennent douze lectures de l'Ancien Testament dont la sixième est Es 60, 1-13: «Illumine, illumine, Jérusalem, car ta lumière est venue et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi». Ce verset, déjà présent ici comme refrain, alimentera l'hymnographie pascale. Pendant les lectures, l'évêque baptise les catéchumènes, très nombreux à cette époque. Suit une première eucharistie dans la grande église, le «Martyrium», et une seconde à la «Sainte Anastasis».

Un pas de plus dans l'amplification de la célébration apparaît dans le *Lectionnaire géorgien*[25] dont les témoins

22. Dimanche du 6e ton, lucernaire; dimanche du 1er ton, laudes.

23. Description dans A. Renoux I, 84-100; G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, OCA 193, Rome 1972, pp. 7-71.

24. A. Renoux *loc. cit.*, I, pp. 95-96.

25. M. Tarchnischvili, *Le grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, I, 1 & 2 (CSCO 188 & 189) 1959, n° 708.

décrivent le rite de Jérusalem du Vᵉ au VIIᵉ siècle. Une triple procession à l'intérieur[26] de l'édifice, avec psaumes et litanies, précède le lucernaire. Après le baiser de paix l'évêque bénit «un cierge nouveau»; les cierges des fidèles sont allumés, on chante le Ps 140 avec l'antienne, inspirée d'Ésaïe 60, 1: «Illumine, illumine, nouvelle Jérusalem, car la gloire du Seigneur s'est levée sur toi»[27]. C'est alors qu'on chante l'hymne *Lumière joyeuse*. L'office continue avec le psaume 147: «Glorifie le Seigneur, Jérusalem; célèbre ton Dieu, ô Sion», suivi du psaume 81 avec l'antienne: «Lève-toi, ô Dieu, juge la terre, car tu domines sur toutes les nations», qui aujourd'hui est chanté à la vigile pascale, après l'épître de la liturgie de Saint Basile, à la place de l'alléluia. Suivent les mêmes douze lectures de l'Ancien Testament que dans le *Lectionnaire arménien,* pendant lesquelles l'évêque va au baptistère pour baptiser les catéchumènes. À la douzième lecture (Dn 3, 1-97) les néophytes entrent dans l'église au chant de: «Vous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ» (Ga 3, 27) et la célébration eucharistique commence avec le chant du tropaire de Pâques: «Le Christ est ressuscité des morts; par sa mort il a terrassé la mort et à ceux qui étaient dans les tombeaux il a donné la vie»[28].

Un changement notoire apparaît dans le témoin le plus explicite qui nous soit parvenu, le *Typikon de l'Église de Jérusalem*[29] de 1122, reflétant la situation du début du Xᵉ siècle. À la neuvième heure, le patriarche et le clergé, vêtus de blanc, descendent à l'Anastasis sans lumière ni encens.

26. En dehors de Jérusalem cette procession se fera à l'extérieur de l'église et au début des matines de Pâques.

27. Dans l'office byzantin pascal actuel, ce verset est l'hirmos de la 9ᵉ ode du canon des Matines, avec un ajout.

28. M. TARCHNISCHVILI, *loc. cit.*, nº 736-737, p. 113; H. LEEB, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem* (vom 5. bis 8. Jahrhundert), Vienne, Herder, 1970, pp. 296-298. Ce tropaire est présent également dans les traditions copte et arménienne; il est répété sans cesse jusqu'à la fête de l'Ascension.

29. A. PAPADOPOULOS KERAMEUS, *Analecta Hierosolymitikes Stachyologias* II, Saint-Pétersbourg 1894 (reprint Bruxelles 1963), pp. 162-205.

On commence les vêpres, «avec calme derrière le saint Tombeau», selon *l'Ordo* du samedi soir: psaume 103, stichologie (psaumes 1-8), lucernaire avec huit stichères du dimanche du premier ton dont plusieurs sont en usage aujourd'hui, puis l'entrée et le *Phôs hilaron,* ensuite quinze lectures vétérotestamentaires. Jusqu'ici il s'agit du déroulement normal de vêpres avec lectures. C'est alors que le patriarche avec les évêques et les prêtres, encense le Tombeau fermé, tournant trois fois autour, puis tout l'édifice, l'Anastasis, le Golgotha, le saint Jardin, le Martyrium, la sainte Prison. Ensuite, pendant que tous chantent sans arrêt d'une manière intense *Kyrie eleison,* le patriarche se prosterne trois fois, la face contre terre, «priant avec larmes pour les fautes du peuple». Il entre avec ceux qui l'accompagnent dans le saint Tombeau. Là encore, triple prostration et prière de supplication pour lui-même et pour le peuple «et alors il prend de la Sainte Lumière[30] prise à la lampe du saint Tombeau et en donne à l'archidiacre qui en donne au peuple». Le cortège patriarcal remonte au Martyrium au chant de: «Illumine, illumine, nouvelle Jérusalem, car la gloire du Seigneur s'est levée sur toi. Réjouis-toi maintenant et exulte, Sion, et toi, Mère de Dieu toute pure, réjouis-toi en la résurrection de ton enfant», suivi de la dernière partie des vêpres. C'est alors que le patriarche se rend au baptistère pour conférer le baptême et la chrismation, d'où il revient pour la Liturgie eucharistique au Martyrium. Cette liturgie est suivie d'une seconde, celle de Saint Jacques, célébrée sur la pierre de l'ange devant le Tombeau.

À ce stade de l'évolution de la vigile pascale, la cérémonie de la «Sainte Lumière» a pris une ampleur remarquable. Elle est, de fait, un dédoublement du lucernaire, déjà perceptible

30. ἐκ τὸ ἅγιον φῶς: *To hagion phôs* est une expression non déclinée. BERTONIÈRE, *loc. cit.*, p. 39 note très justement que le patriarche prend la lumière de (ἐκ) la sainte lumière du Tombeau. C'est la première mention de l'expression *to hagion phôs* que nous ayons trouvée. L'expression «feu» ou «feu béni» ne se trouve pas dans les documents liturgiques, comme l'a déjà noté B. SCHMIDT, *loc. cit.*, p. 85.

dans le Lectionnaire géorgien[31]. Elle est un appel pressant à recevoir le don de la lumière pascale. Le *Typikon* ne donne pas de texte pour la prière que dit le patriarche prosterné devant le Tombeau. À aucun moment, il n'est fait allusion à un miracle, mais l'atmosphère est empreinte de grande solennité et d'intensité. Le rite a pris une certaine autonomie, détaché du lucernaire et rapproché du baptême. Mais à travers tous les témoignages de la liturgie, on décèle un fil conducteur depuis la description du lucernaire par Égérie: la lumière est prise de la lampe du Tombeau qui brûle toujours. Elle est le symbole du Christ ressuscité et de la vie nouvelle qui jaillit du Tombeau, comme le dit si bien le tropaire de Pâques. La liturgie est une réalité vivante et l'évolution du rite de la «Sainte Lumière» le montre. D'autre part, les documents liturgiques sont rarement exhaustifs et ne sont pas faciles à interpréter. De nombreux éléments sont supposés connus. Si les documents ne mentionnent aucun fait miraculeux, c'est pourtant au seuil du X[e] siècle que l'ambiance de la célébration est telle qu'une interprétation de la venue surnaturelle de la «Sainte Lumière» a pu être possible. À lire le récit de l'higoumène Daniel[32], on pourrait même penser que le déplacement du rite

31. Un dédoublement analogue du lucernaire est présent dans la Liturgie des Présanctifiés. Il provient de la jonction des vêpres sabaïtes et du *Phôs hilaron* avec le noyau des vêpres antiochiennes qui comprend l'acclamation «Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι» et le grand encensement du psaume 140. Le *Phôs hilaron* suivait jadis les deux lectures du carême et était chanté par le diacre. Celui-ci encensait le cierge porté en procession à travers l'église jusqu'aux portes royales. À ce cierge étaient allumées les lampes. L'acclamation est déjà présente sur des lampes du IV[e] siècle. G. WINKLER, «Der geschichtliche Hintergrund der Präsanktifikatenvesper», *Oriens Christianus,* 56 (1972), pp. 184-206; V. JANERAS, «La partie vespérale de la Liturgie des Présanctifiés», *Orientalia Christiana Periodica,* 30 (1964), pp. 193-222; F. J. DOLGER, «Lumen Christi», *Antike und Christentum,* 5 (1936), pp. 19-20.

32. M. A. VENEVITINOV, «Житие и хождение Даниила, Русския Земли игумена» Première partie, dans *Православный Палестинский Сборник,* fascicule 3, Saint-Pétersbourg 1889; Deuxième partie, *ibid.,* fascicule 9, Saint-Pétersbourg 1889; repris dans *Книга хожений. Записки русских путешественников XI-XV веков,* Moscou 1984, pp. 72 et 249; traduit par B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient,* Genève 1889, pp. 1-83.

de la «Sainte Lumière» après les lectures bibliques que nous avons observé dans le *Typikon* de 1122, a été motivé par le retard de sa venue. Ne dit-il pas que pendant les lectures «l'évêque suivi du diacre [...] s'approchant des portes du Tombeau, regarda à travers les grillages dans l'intérieur; mais, n'y voyant pas la lumière, il s'en retourna; à la sixième lecture, [...] il n'y vit rien de nouveau. Alors tout le peuple s'écria avec des larmes: *Kyrie eleison!*»[33], jusqu'à ce qu'enfin la lumière se manifestât.

III. Témoignage des pèlerins et des musulmans

1. Les pèlerins chrétiens

Ce sont les pèlerins qui ont la conviction que l'apparition de la «Sainte Lumière» a un caractère merveilleux et miraculeux. Plus ils viennent de loin, plus ils ont foi au miracle. Leurs témoignages sont nombreux et ont été étudiés[34]. Les plus anciens datent des IXe et Xe siècles, donc d'avant la destruction de l'édifice du Saint-Sépulcre en 1009 par Ḥākim et l'aventure des croisades. C'est ainsi que le moine Bernard, autour de 870, certifie qu'à la vigile pascale à l'Anastasis «après l'office on chante *Kyrie eleison* jusqu'à ce que, par la venue d'un ange, la lumière s'allume aux lampes suspendues au-dessus du Sépulcre»[35]. Un témoignage semblable est donné par le métropolite de Césarée de Cappadoce, Aréthas, au début du Xe siècle: «D'un éclair soudain le cierge reçoit la lumière (Φῶς) et de cette lumière tous ceux qui sont à Jérusalem reçoivent le feu (πῦρ)»[36].

33. B. de Khitrowo, p. 79.
34. T. Tobler et A. Molinier, *Itinera Hierosolymitana*, 2 vol., Genève, 1879; G. Klameth, *loc. cit.*; A. Papadopoulos-Kerameus, «Histoire de Nicétas», *Православный Палестинский Сборник*, fascicule 38, pp. I-XII.
35. T. Tobler, *loc. cit.*, p. 315.
36. Lettre à l'émir de Damas; A. Papadopoulos-Kerameus, «Histoire de Nicétas», *ibid.* p. II.

Une lettre, écrite en 947 par un clerc de la cour impériale, Nicétas, à l'empereur Constantin VII Porphyrogénète décrit l'événement à l'époque du patriarche Christodoulos de Jérusalem (935-949): «Le très sage archevêque [...] à la sixième heure du jour au divin Tombeau du Sauveur, les bras levés à la manière de Moïse, [...] voit la divine manifestation de la lumière (φωτοφάνεια) par un ange»[37].

Le récit le plus détaillé est celui de l'higoumène russe Daniel lors de son pèlerinage en 1106-1107. C'est l'époque du royaume latin de Jérusalem, et Daniel a l'honneur d'être reçu le vendredi saint par le «prince Baudouin» qui «l'aimait beaucoup». Comme nous l'avons indiqué, la cérémonie de la «Sainte Lumière» se plaçait après les lectures bibliques, comme dans le *Typikon* de 1122. Daniel signale que simultanément les Grecs célébraient les vêpres, tandis que les Latins de leur côté «se mirent à marmotter à leur manière»[38]. Daniel était accompagné d'une délégation venue «de la Russie, de Novgorod et de Kiev»; il était l'hôte des moines de Saint-Sabas. Voici le passage le plus important de son récit: «Alors que le peuple chantait *Kyrie eleison,* à la fin de la neuvième heure, quand on commença à chanter le cantique du passage (de la mer Rouge), un petit nuage, venant de l'Orient, s'arrêta soudain au-dessus de la coupole découverte de l'église et une petite pluie tomba sur le saint Sépulcre, et nous trempa ainsi que tous ceux qui se tenaient au-dessus du Tombeau; ce fut alors que la sainte Lumière illumina soudain le saint Sépulcre, brillant comme l'éclat effrayant et splendide. L'évêque, suivi de quatre diacres, ouvrit alors la porte du Tombeau et y entra avec le cierge qu'il prit au prince Baudouin, pour l'allumer le premier à cette sainte Lumière; il vint ensuite le remettre aux mains du prince, qui reprit sa place tout joyeux en tenant le

37. *Ibid.*, pp. X-XI.

38. Cet usage d'offices simultanés des différentes communautés présentes au Saint-Sépulcre persiste jusqu'aujourd'hui, et il arrive que les Grecs et les Arméniens chantent au même moment, sans le savoir, l'hymne *Phôs hilaron*, comme je l'ai vécu plus d'une fois.

cierge. C'est au cierge du prince que nous allumâmes les nôtres, qui servirent à passer le Feu à tout le reste du monde dans l'église. Cette sainte Lumière n'est pas semblable à la flamme ordinaire, mais elle brûle d'une façon merveilleuse et d'un éclat indescriptible et rouge comme le cinabre. Tout le peuple se tient donc avec les cierges allumés et répète à haute voix avec joie et allégresse profondes *Kyrie eleison.* L'homme ne peut éprouver de joie pareille à celle dont tout chrétien est envahi en ce moment à la vue de la sainte Lumière de Dieu; celui qui n'a pas assisté à l'allégresse de ce jour ne peut tenir pour vrai le récit de tout ce que j'ai vu; il n'y a que les hommes sages et croyants qui ajoutent pleinement foi à la vérité de cette narration, et écoutent avec ravissement les détails concernant ces saints lieux» et il termine: «Bienheureux ceux qui, ayant vu, croient! Trois fois bienheureux ceux qui croient n'ayant pas vu»[39]. Ce récit de Daniel est connu encore aujourd'hui de la plupart des pèlerins russes de Terre Sainte qui espèrent avoir la même expérience spirituelle que lui. On notera qu'il emploie le terme de «Sainte Lumière»[40]. Sa «très grande lampe en verre» qui la reçoit est placée sur le Tombeau «au nom de toute la terre russe». Il ne voit ni ange, «ni colombe, ni éclair; mais c'est la grâce divine qui descend invisible du ciel et allume les lampes du Sépulcre de Notre Seigneur»[41].

L'archimandrite russe Grethénios (Grefenij) a participé vers 1370 au «miracle glorieux et extraordinaire», qu'il comprend comme «descente du Saint-Esprit». Mais à la différence de l'higoumène Daniel qui a vu arriver un «petit nuage», Grethénios voit d'abord «une légère fumée; et une seconde fois, elle parut comme venant des encensoirs; et la

39. B. DE KHITROWO, pp. 79-83. A. M. PENTKOVSKIJ, «Историко-литургический анализ повествование игумена Даниила "О свете небесным како сходит ко Гробу Господню"» dans *Богослловские труды, Юбилейный сборник*, 35 (1999), pp. 145-161; Kl.-D. SEEMANN, *Die altrussische Wallfahrtsliteratur*, Munich, 1976.

40. *Svêt*, à la différence de la plupart des pèlerins qui parlent de *ogon'*, feu.

41. B. DE KHITROWO, p. 76.

troisième fois, une grande fumée sortit de la fenêtre. [...] Ayant ouvert le Sépulcre, le patriarche y entra avec l'évêque arménien; car la chambre s'était remplie du Feu (*огонь*) divin, et toutes les lampes qui avaient été éteintes depuis le jeudi saint et lavées, et qui avaient des mèches toutes préparées, s'étaient allumées. Et le patriarche alluma un cierge au saint Feu; et à son cierge furent allumés tous les cierges dans l'église qui fut remplie de cris terribles à cause du Feu»[42].

Sous le patriarche Théophile II (1417-1424), le diacre Zosime du monastère de Saint-Serge a participé, le 7 avril 1420, à l'événement: «Nous vîmes la Sainte Lumière céleste. Vers la dixième heure du jour, le samedi saint, les lampes au-dessus du Tombeau de Dieu s'allumèrent d'une façon invisible. Les uns disent qu'un éclair allume les lampes, les autres un coup de tonnerre, et d'autres qu'un pigeon apporte le Feu dans son bec. Tout cela est mensonge et n'est pas la vérité»[43]. Zosime corrobore ainsi ce qu'avait dit l'higoumène Daniel: la venue de la Lumière est invisible.

Voici un dernier exemple de ce qu'ont vu des pèlerins russes. Le marchand Basile Pozniakov vint en Terre Sainte, en mission diplomatique, entre 1558 et 1561, sous le patriarche Germanos (1537-1579) qui fonda la «Fraternité du Saint-Sépulcre» (Ἁγιοταφιτική Ἀδελφότης). Il donne une ample description des lieux et constate une importante présence orthodoxe: «Les chrétiens (c'est-à-dire les Orthodoxes) sont les Grecs, les Syriens (Melkites), les Serbes, les Ibères, les Russes, les Albanais, les Valaques». L'événement

42. *Ibid.*, pp. 173-174.

43. *Ibid.*, pp. 209-211. Zosime, comme l'avait fait Grethénios, énumère les différentes communautés qui célèbrent dans l'église du Saint-Sépulcre, chacune à son endroit propre: Grecs, Ibères (Géorgiens), Arméniens (au Golgotha), Firamski (traduit par «Ariens»), Abyssins (Éthiopiens), Jacobites, Nestoriens. Les Firamski (ou Franski?) célèbrent dans la chapelle de la colonne de la flagellation, qui est encore aujourd'hui celle des Franciscains. Les «Jacobites» sont derrière le Tombeau: les Coptes; en face d'eux, les «Nestoriens»: c'est la chapelle actuelle des Syriens. Y aurait-il confusion de nom?

est décrit ainsi: «Deux heures avant la nuit, le soleil pénètre dans la grande église par la coupole découverte. Un rayon s'arrête sur la croix qui surmonte le Sépulcre du Seigneur, à l'intérieur de la sainte église. À la vue de ce rayon, signe céleste, le patriarche commence à chanter les vêpres dans son église, avec les chrétiens. Après la lecture des parémies (les lectures bibliques), le patriarche, prenant l'évangile, les croix, les bannières et des cierges non allumés, se dirige par la porte latérale de l'ancien autel vers le saint Sépulcre. Il est suivi par les moines et les chrétiens; et derrière eux, avec les Francs, s'avance l'abbé vénitien Boniface qui demeure sur le Mont Sion; puis l'higoumène arménien avec les Arméniens; puis les Coptes, les Abyssins, les Maronites, les Ariens[44], les Nestoriens et autres maudits hérétiques avec leurs prêtres. Arrivé au saint Sépulcre, le patriarche en fait trois fois le tour, en priant Dieu avec des larmes. Les moines, les religieuses et tous les chrétiens pleurent aussi en criant vers Dieu: "Seigneur, accorde-nous la grâce de voir ta miséricorde et ne nous délaisse pas malheureux!" Quant au patriarche, il marche autour du saint Sépulcre en chantant le cantique: "L'enfer aujourd'hui vocifère en poussant des gémissements"[45]. Nous tous qui regardions, nous ne pouvions retenir nos larmes. Le patriarche s'arrêta enfin devant l'entrée du Tombeau et donna ordre aux Turcs d'ôter les scellés. Il ouvrit lui-même la porte et tout le peuple vit la grâce de Dieu, descendue des cieux sur le saint Tombeau sous l'image d'un feu multicolore, glissant sur la dalle en marbre comme l'éclair sur le firmament. De toutes les lampes suspendues au-dessus du Sépulcre, aucune n'était allumée. À la vue de cette miséricorde divine, le peuple se réjouit d'une grande allégresse et versa des larmes de joie. L'higoumène latin Boniface voulut pénétrer dans le Sépulcre avant notre patriarche; mais les moines du Sinaï, les prêtres Joseph et

44. Le texte russe dit ici «*арияне*»: nous ne voyons pas à quelle communauté pourrait se référer ce nom.

45. C'est le début de quatre stichères du lucernaire actuel du samedi saint.

Malachie et le moine Moïse de Saint-Sabas le retinrent et ne le laissèrent pas entrer. Le patriarche Germanos pénétra donc seul dans le Sépulcre, les deux mains pleines de cierges; il s'approcha du Tombeau du Seigneur en tenant les cierges, et le Feu descendit du saint Sépulcre sur les mains du patriarche et sur les cierges, et ces derniers s'allumèrent dans ses mains en présence de tout le peuple, ce que Dieu nous accorda de voir aussi, à nous pécheurs. Une lampe chrétienne s'alluma aussi sur le saint Sépulcre. Le patriarche en sortit les deux mains pleines de grands faisceaux de cierges allumés, et ayant dépassé le seuil du Tombeau, monta à côté sur un lieu élevé préparé pour la circonstance. Le peuple fit cercle autour de lui et les chrétiens reçurent le Feu de ses mains; on alluma ensuite les cierges et les lampes devant les images dans toute la glorieuse église. On emporte ce Feu chez soi et on l'y garde toute l'année. Le Feu des cierges apportés par le patriarche du saint Sépulcre ne brûle rien, les cierges exceptés, tant qu'il les a dans ses mains; mais après que les fidèles les ont reçus de ses mains, le feu devient entre leurs mains du feu ordinaire qui brûle tout. Quant aux Latins et à tous les hérétiques, leurs higoumènes et leurs prêtres prennent du feu de la lampe chrétienne posée sur le saint Sépulcre et y allument leurs cierges et leurs lampes»[46].

Un pèlerin éthiopien du XVe siècle décrit «le grand miracle qui s'accomplit toujours chaque année au Sépulcre de notre Seigneur et qui ne cessera jamais. [...] Des quatre coins opposés du monde se rassemblent dans la ville de Jérusalem tous ceux qui s'appellent chrétiens. Et pendant la vigile de la résurrection tous se tiennent autour du Sépulcre et cherchent avec ruse que la lumière descende sur leur lampe. Mais elle ne descend sur aucune des leurs; ils chassent les soldats du sultan d'Égypte, quand leur tour de procession est terminé. Et après, faisant leur tour, les hommes d'Égypte et d'Éthiopie chantent et disent: "Ta résurrection est pour nous qui avons cru: envoie sur nous ta Lumière". Alors la Lumière descend sur leur lampe. Ainsi est manifeste la foi

46. B. DE KHITROWO, pp. 315-317.

des hommes d'Égypte et d'Éthiopie, éclatante comme le soleil, parce que le Seigneur a agréé leurs chants et la Lumière est descendue sur leur lampe»[47]. Au XVe siècle les Éthiopiens avaient une part active à la cérémonie de la Lumière. Ce sont surtout les pèlerins qui voyaient en elle la confirmation de leur foi, d'abord face à l'islam, mais également face aux autres confessions chrétiennes. La tendance à vouloir s'approprier le «miracle» du Feu en faveur de sa propre confession, à l'exclusion des autres, perdure jusqu'aujourd'hui.

On pourrait multiplier les exemples. Citons encore le témoignage de deux Franciscains qui pensent que le caractère miraculeux avait disparu. Pourtant Niccolò di Poggibonsi croit voir en 1347 «une colombe descendre sur la chapelle du saint Sépulcre et alors une grande lumière apparut dans le Sépulcre avec un grand éclat»[48] et Francesco Suriano écrit en 1524: «Le Feu descend visiblement du ciel sur le saint Sépulcre et allume les lampes, y compris le cierge pascal»[49].

Ces témoignages des pèlerins se meuvent dans le merveilleux. Tout l'intérêt se porte uniquement sur le Feu, son apparition, sa qualité. La célébration pascale elle-même est presque entièrement ignorée. On ne peut manquer d'être surpris que ces récits ne fassent guère allusion au mystère de Pâques, la victoire du Christ sur les enfers et sa résurrection dont parlent amplement les hymnes liturgiques et dont Basile Pozniakov cite le début d'un stichère du lucernaire. D'autre part, pour tous, la Lumière miraculeuse vient d'en haut, du ciel, d'en dehors du Tombeau, alors que pour les documents liturgiques, elle vient du Tombeau. Dans

47. B. VELAT, «Fuoco sacro ed acque prodigiose a Gerusalemme e nel Gelo Makada (Tigré)», dans *Rassegna di Studi Etiopici*, 7 (1948), pp. 167-175; G. FIACCADORI, *Sulla formula etiopica per la cerimonia del Fuoco Sacro a Gerusalemme, Studia Aethiopica in Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65th Birthday*, Wiesbaden 2004, pp. 37-40.

48. *A Voyage Beyond the Seas*, Jérusalem, Franciscan Press, 1945, pp. 23-24.

49. *Treatise on the Holy Land*, *ibid.*, 1949, p. 48.

l'ensemble, toutefois, le cadre liturgique reste celui du *Typikon* de 1122[50].

2. Témoignages musulmans

Les pèlerins chrétiens n'étaient pas les seuls à s'intéresser à l'événement de la Sainte Lumière de Jérusalem. Nous avons vu son rôle dans la destruction de l'Anastasis par Ḥākim. Mais déjà avant lui, des auteurs musulmans mentionnent le Feu[51]. Al-Ǧāḥiẓ (mort en 869), parlant de différents feux, écrit: «Les gardiens des temples n'ont pas cessé d'échafauder des ruses pour le peuple, à la façon de celle des moines avec les flambeaux de l'église de la Résurrection de Jérusalem, qui prétendent que l'huile dans les lampes s'enflamme sans feu la nuit au cours de leurs fêtes»[52].

Ibn al-Qāṣṣ (mort en 946) est plus précis: «À la Pâque des chrétiens, le samedi saint, les gens sortent de l'emplacement du Tombeau pour aller au rocher autour duquel sont les balustrades; (de là) ils regardent le Tombeau, tous prient, se prosternent devant Dieu le Très-Haut, depuis la première heure du matin jusqu'au coucher du soleil. L'émir et l'imâm de la mosquée y sont présents. Le gouverneur verrouille la porte du Sépulcre. Ils restent tous ainsi, tant qu'ils ne voient pas une lumière semblable à un Feu blanc sortant de l'intérieur du Tombeau. Le gouverneur ouvre alors la porte du Sépulcre et y entre tenant un cierge qu'il allume à ce Feu, et ensuite il le sort. Le cierge allumé ne se consume pas. Il le passe à l'imâm qui l'emporte et en allume les lampes de la mosquée. Quand ce cierge est passé en trois mains, il se consomme et se transforme en feu. Puis on rédige et on remet au gouverneur un rapport constatant que le Feu est descendu telle heure et tel jour»[53].

50. G. BERTONIÈRE, *loc. cit.*, pp. 46-52 compare les différents témoignages des pèlerins avec le *Typikon*.
51. I. KRATCHKOVSKY, *loc. cit.* ; R. HARTMANN, «Arabische Berichte über das Wunder des heiligen Feuers», dans *Palästinajahrbuch*, 12 (1916), pp. 76-94.
52. I. KRATCHKOVSKY, p. 263
53. I. KRATCHKOVSKY, pp. 263-264.

Cet auteur semble avoir inspiré le récit le plus connu, daté de l'an 1000, du mathématicien astronome Al-Bīrūnī. En voici un extrait: «Au milieu de l'église de la Résurrection se trouve le Tombeau du Christ, creusé dans le roc en voûte et surmonté d'une coupole dominée par une autre de dimension considérable, et autour du rocher, il y a des balustrades, d'où les musulmans, les chrétiens et tous les assistants voient de haut l'endroit où se trouve le Tombeau, suppliant humblement Dieu et lui adressant des prières du milieu jusqu'à la tombée du jour. Le muezzin de la mosquée principale, l'imâm et l'émir de la ville viennent, s'avancent vers le Tombeau, y arrivent avec des lampes qu'ils placent sur le Tombeau, cependant que celui-ci est fermé, que les chrétiens ont éteint leurs flambeaux et leurs lampes auparavant et qu'ils attendent jusqu'à ce qu'ils voient un Feu d'une blancheur éclatante allumer une lampe, et qu'à ce Feu on allume les lampes dans la mosquée et dans les églises. Puis on fait à ce sujet un rapport qu'on envoie à la capitale sur le moment où le Feu est descendu. Ils disent que si le Feu est descendu rapidement et à une heure proche du milieu du jour, cela fait présager une année fertile, que, si au contraire, l'événement a tardé jusqu'au soir ou après, que cela présage une année de famine. Celui qui m'a informé m'a raconté qu'un des représentants du pouvoir avait fait mettre à la place de la mèche de la lampe un fil de cuivre afin qu'il ne s'allumât pas et que la (cérémonie) fut ainsi brouillée. Mais lorsque le Feu descendit, le cuivre s'enflamma»[54].

Les témoignages sont relativement nombreux aux XIIe et XIIIe siècles. Un historien de Damas, Ibn al-Kalāsinī (mort en 1162) explique la raison pour laquelle Ḥākim fit détruire l'Anastasis: «Les chrétiens ont voué (à cette église) la plus grande vénération et s'y rendent en pèlerinage de tous les pays lors de leur Pâque. [...] Ils suspendent les lampes sur l'autel et par une machination font venir le Feu dans ces lampes au moyen d'huile de baume et d'un dispositif spécial, car cette huile a la propriété d'y produire le Feu avec

54. I. KRATCHKOVSKY, pp. 261-262.

l'huile de jasmin et elle donne une lumière d'une blancheur éclatante et une lueur brillante. Ils disposent, au moyen d'un stratagème dont ils usent, entre chaque lampe et celle qui la suit une sorte de fil de fer tendu [...] et l'enduisent d'huile de baume. [...] Quand ils font la prière et qu'arrive le moment de la descente (du Feu), on ouvre les portes de l'autel. [...] C'est alors que l'un arrive et approche du fil le Feu, qui s'y attache, se transporte de l'une à l'autre lampe et les allume toutes. Ceux qui voient cela se figurent que le Feu est descendu du ciel et a allumé les lampes»[55].

Parmi tous ces auteurs, un seul a été témoin oculaire, et son récit est le plus proche de la vérité, Ibn al-Ǧawzī (mort en 1256): «J'ai habité dix ans à Jérusalem et j'entrais à la *Qumāma*[56], au jour de Pâques et en d'autres jours et j'ai examiné l'affaire de l'allumage le dimanche de la fête de la Lumière. Au milieu de la *Qumāma*, il y a une coupole dans laquelle se trouve une Tombe où, selon la croyance des chrétiens, le Christ après qu'il eut été crucifié, fut enterré et d'où il fut enlevé au ciel. [...] Depuis le milieu du jour, les chrétiens font procession autour de la coupole, attendant la descente de la Lumière. [...] Quand le soleil est couché et que l'obscurité est venue, un des prêtres profite de l'inattention des gens, ouvre une des niches, allume un cierge à l'une des lampes et crie: "La Lumière est descendue; le Christ est satisfait!" Il tire le cierge d'une des fenêtres grillagées, les gens poussent une clameur formidable, allument des lanternes et portent ce Feu à Acre, Tyr et dans toutes les villes franques jusqu'à Rome, aux Iles (de la Méditerranée) et autres lieux pour qu'il soit vénéré»[57]. Al-Ǧawzī parle d'*un* cierge allumé à l'une des lampes. C'est le cas aussi du géographe Yāqut (mort en 1229, de al-Ǧawharī (mort en 1242) et de al-Qazwīnī (mort en 1283).

55. *Ibid.*, pp. 267-268.

56. *Kanīsa al-Qumāma*, terme de mépris qui signifie «église de déchets», employé souvent dans les écrits musulmans, à la place de Kanīsa al-Qiyāma, «église de la Résurrection».

57. I. KRATCHKOVSKY, pp. 270-271.

Tous ces auteurs essaient de trouver une explication naturelle à ce que les chrétiens considéraient comme un miracle. Que les moines du Saint-Sépulcre, à certaines époques, en aient voulu donner l'impression, cela n'est pas exclu. Une mèche «frottée de soufre», comme dit l'historien de Jérusalem, Muǧīr al-Dīn, vers 1496, eût pu suffire pour «une lumière d'une blancheur éclatante et une lueur brillante». «Le caractère merveilleux de la cérémonie à l'époque de la domination de l'islam était pour les chrétiens sous son joug la preuve de la vérité du christianisme»[58]. De la part des musulmans, des escarmouches ont dû se produire: remplacer «la mèche de la lampe par un fil de cuivre» ou encore, ce que raconte Raoul Glaber, autour de 1048: un musulman, voyant le feu (*ignis*), «s'est écrié, comme c'est la coutume des chrétiens pour qui le voit le premier: "*Agios, Kyrie eleison!*" et il arracha le cierge de la main d'un chrétien et a tenté de s'enfuir»[59].

De tous ces témoignages, il ressort que la Lumière du Tombeau du Christ, à certaines époques, a concerné directement toutes les confessions chrétiennes. Cette Lumière avait un caractère sacré, au point qu'elle était portée même dans les mosquées. Les Latins l'ont reçue avec gratitude, et cela même après la Bulle du pape Grégoire IX (9 mars 1238), qui interdit la participation au Feu sacré de Jérusalem. Ils y ont cru comme les autres chrétiens. Ce qui fait dire à Otto Meinardus: «Aussi longtemps que l'Église catholique avait le contrôle du Feu sacré, c'était un miracle; passé aux Orthodoxes, c'était une imposture»[60]. Opinion persistante jusqu'au XXe siècle, telle ce mot de dom Guéranger: «L'importance du mystère du Feu nouveau est telle que Dieu a daigné, durant plusieurs siècles, opérer chaque année, en ce jour, un prodige dans l'église du Saint-Sépulcre, à Jérusalem, pour produire la présence de ce Feu sous les yeux du peuple fidèle rassemblé. [...] Ce prodige annuel paraît avoir

58. R. HARTMANN, *loc. cit.*, p. 79.
59. *Historiarum Libri*, IV, 6; PL 142, 611-698.
60. O. MEINARDUS, *loc cit.*, p. 246.

commencé à se manifester à Jérusalem, après la conquête de cette ville par les Sarrasins, afin qu'il servît aux yeux de ces infidèles comme d'un signe de la divinité de la religion chrétienne. [...] Lorsque le Seigneur [...] eut abandonné de nouveau au pouvoir des infidèles la ville où se sont accomplis les mystères de notre salut, le prodige cessa et ne s'est plus renouvelé depuis» [61].

3. Interprétations modernes

À de rares exceptions près, tel Ibn al-Ǧawzī, le Feu était compris comme venant du ciel, alors que la tradition locale jusqu'aujourd'hui, constante et discrète, le voyait jaillir du Tombeau du Christ, et le mot «miracle» n'y est pas prononcé. Le moine hagiopolite qui en 1904 décrit la cérémonie minutieusement, reste très vague sur la «manifestation de la Sainte Lumière». Il résume la prière du patriarche, présentée plus haut, dont il cite: «Maintenant tout est rempli de lumière, le ciel, la terre et les régions souterraines» et dit: «...lorsque soudain un cri de louange et d'action de grâce monte jusqu'au ciel de mille bouches vers le soleil de justice, s'élevant du Tombeau et illuminant ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort à la vue de la Lumière joyeuse et sainte. [...] On faisait la distribution de la "Lumière sans déclin" par l'accomplissement dans le Tombeau porteur de lumière du symbolisme de la Résurrection»[62].

Le professeur G. Dalman rapporte une déclaration du patriarche Damianos (1891-1931), disant que «le Feu n'est saint que de la même manière que d'autres rites de l'Église, et il faudrait éduquer le peuple pour qu'il en comprenne le sens»[63].

61. *L'année liturgique*, 13, IV, Paris 1892, pp. 608-609.
62. *Néa Sion*, 1904, pp. 391-393.
63. Cité par SCHMIDT, *loc. cit.*, p. 87. Je ne puis croire que le patriarche Diodore aurait prononcé en 1996 les paroles suivantes que lui prête le site www.holyfire.org à l'occasion du samedi saint, 10 avril 2004: «Je n'ai jamais eu la barbe brûlée au cours des seize années depuis que je suis

Parmi les Orthodoxes, les Grecs se sont souvent montrés sceptiques vis-à-vis du caractère miraculeux du Feu béni. Ainsi Nicéphore Theotokès (1731-1800) écrit: «La sainte flamme de Pâques n'a pas une origine surnaturelle; d'ailleurs, un tel miracle n'est pas historiquement fondé. C'est l'évêque de Jérusalem qui l'allume sous le dais par des moyens humains, puis la présente au peuple comme divine et bénite. La persistance de cet "abus" s'explique par des raisons pratiques et par le principe d'économie, car la foule ignorante et superstitieuse refuserait d'admette la vérité; par ailleurs, cet "abus" n'est aucunement nuisible à la foi en la résurrection de Jésus-Christ»[64]. Dans un long «Dialogue au sujet de la Sainte Lumière à Jérusalem», Adamantios Koraïs (1748-1833) montre que celle-ci n'a aucun fondement dans l'Écriture et les Pères[65]. Kyriakos Simopoulos voit le phénomène, «hérité des Francs» avec suspicion comme exploité lucrativement et étant une «mystification»[66].

A. N. Murav'ev, auteur connu pour son «Histoire de l'Église russe», a assisté en 1830 à l'office du samedi saint et il note: «Je n'ai jamais réussi à connaître la véritable origine de la cérémonie du saint Feu, dont la célébration dans l'Église de Jérusalem se perd dans la haute antiquité. Mais les chrétiens, qui affluent maintenant pour chercher le feu matériel au grand Sépulcre sont comme insatisfaits de cette lumière divine, qui s'est répandue si clairement pour eux dans les Écritures, et ils détruisent la sainteté de l'antique rite par le grossier désordre de la solennité même et, sans le

patriarche de Jérusalem et que j'ai reçu le saint Feu. Sa lumière est de consistance différente du feu normal qui brûle dans une lampe à huile. [...] À un certain moment la lumière jaillit et forme une colonne dans laquelle le feu est d'une nature différente, de sorte que je puis allumer mes cierges, je sors et je donne le feu d'abord au patriarche arménien et ensuite au copte, puis je donne la flamme à tout le peuple présent dans l'église». J'étais d'ailleurs moi-même présent en 1996 à cette vigile pascale.

64. C. G. Conticello et V. Conticello, *La théologie byzantine et sa tradition*, II, Turnhout 2003, p. 883 et p. 864.

65. Ἄτακτα, III, 3, pp. 321-381.

66. Ξένοι Ταξιδιώτες στὴν Ἑλλάδα I, Athènes 1981, pp. 548-549.

vouloir, ils rappellent les paroles du Sauveur que le temps est venu où les véritables adorateurs adorent Dieu non pas à Jérusalem seule, mais en esprit et en vérité». Mais il ajoute: «L'archevêque arménien commença à célébrer avec grande solennité la liturgie de Pâques dans la rotonde du Sépulcre, qui lui servit de sanctuaire: en même temps, dans l'église située en face, trois évêques grecs célébrèrent la Liturgie, et grandiose était le spectacle de voir ces deux confessions glorifier dans des langues étrangères et en présence de tant de peuples différents la seule merveilleuse Résurrection de leur Dieu commun!»[67]. Attitude respectueuse d'un homme qui avait conscience de la grandeur du mystère qui se célébrait. Une attitude semblable est rapportée par Ph. M. Avdulovskij[68] concernant le ministre russe A. S. Norov, présent à Jérusalem en 1835 qui, dans une discussion avec les Franciscains du Saint-Sépulcre, a dit qu'ils devraient avoir le même respect pour le Feu béni qu'il avait lui-même pour le «miracle» de saint Janvier à Naples.

Le célèbre liturgiste A. A. Dmitrievskij donne la description du déroulement de la cérémonie la plus complète et la plus objective, sans jugement de valeur, ni positif, ni négatif. Au début de sa description, il dit: «Voici comment se déroule maintenant dans l'église du Saint-Sépulcre cette solennité de la consécration du Feu, ou comme l'appellent les pèlerins la réception de la grâce du saint Feu». Les pèlerins mettent donc davantage l'accent sur la *réception* du Feu que sur le rite de sa *consécration*. Et il précise: «Le patriarche pénètre dans la grotte (le Tombeau) du Sauveur où, s'étant mis à genoux, il prie avec larmes le Seigneur pour qu'il renouvelle par son ineffable miséricorde et qu'il illumine par la lumière de sa connaissance les nations qui

67. A. N. MURAVJ'EV, *Писма о Богослужении восточной кафолической Церкви*, Saint-Pétersbourg, 1882, *Страстная Неделя и Пасха во Храме Воскресения в Иерусалиме*, pp. 182 et 186. Déjà au XVIIe siècle IONA LE PETIT, moine de Saint-Serge avait dit: «Le Feu est naturel, comme du feu ordinaire», Kl.-D. SEEMANN, *loc. cit.*, p. 346.

68. *Loc. cit.*, pp. 69-70. Cet ouvrage est précieux, parce qu'il donne des témoignages des XVIIIe et XIXe siècles.

gisent dans les ténèbres et que par sa descente aux enfers, il remplisse de lumière les régions célestes, terrestres et infra-terrestres; pour que cette lumière distribuée à partir de son Tombeau photophore [*svetonosnyj*] serve aux fidèles de don de sanctification, de guérison des maladies, et aux démons d'horreur, et pour que le Sauveur bénisse et sanctifie ceux qui y touchent avec piété et leur donne de marcher dans la lumière de ses commandements, comme des fils de lumière»[69]. Il est manifeste que l'auteur a connu la prière que dit le patriarche.

O. Meinardus[70] rapporte l'explication donnée par le moine russe Joasaph à un groupe de pèlerins occidentaux visitant le Saint-Sépulcre, après un moment d'hésitation: «Jadis le Feu, après de longues prières, était frappé d'une pierre. Actuellement on se sert d'une lampe à huile de faible lueur suspendue au-dessus du Tombeau et qui donne le Feu au patriarche».

Très différente est la récente interprétation de la manifestation de la Lumière qui se veut «théologique», proposée par le «Centre Traditionaliste pour les Études Orthodoxes» vieux-calendariste d'Etna en Californie dans la ligne de la pensée palamite, disant: «Elle est lumière transcendante, lumière immatérielle, céleste, incréée et divine»[71], d'où la variété de ses modes de manifestation perçue par les pèlerins: «Comment voit-on le saint Feu? Avec les yeux de l'âme, si Dieu accorde l'illumination du Saint-Esprit. [...] Cette sensation spirituelle du saint Feu est au-dessus des sens et de l'esprit. C'est pourquoi la Lumière se manifeste même quand les yeux sont fermés ou qu'une personne est aveugle»[72].

Il reste qu'on peut se demander ce qu'a vraiment perçu le pèlerin qui, une fois dans sa vie, a la chance de venir en

69. «Церковые торжества на Православном Востоке», dans *Сообщения Православнаго Палестинскаго Общества,* 1909, repris dans: www.holyfire.org/svid (2004).

70. *Die Heilige Woche in Jerusalem*, Wurzbourg 1988, pp. 267-268.

71. Bishop AUXENTIOS OF PHOTIKI, *loc. cit.*, pp. 142-143.

72. I. TSEKOURA, *ibid.*

Terre sainte et pour qui tout est merveilleux mais qui «vient à Jérusalem dans l'unique but de prier et d'attendre la descente du saint Feu»[73].

Comme jadis les auteurs musulmans ont tenté de comprendre le mécanisme de la descente du Feu, ainsi des scientifiques d'aujourd'hui évoquent les diverses possibilités pyrotechniques et jusqu'à l'électricité statique[74]. Un exposé sur le sujet a été donné lors d'une Conférence au «Centre André Sacharov» de Moscou, le 29 avril 2003. C'est dire l'intérêt porté au phénomène du Feu béni. Pour ma part, je puis affirmer qu'il n'y a aucun stratagème particulier au cours de toute la célébration qui se déroule normalement, comme tout autre office liturgique.

IV. Le rayonnement de la Sainte Lumière

A. Baumstark a noté que «Jérusalem a exercé une action considérable grâce à la fréquence des pèlerinages qui visitaient ses sanctuaires»[75] et que «les récits des pèlerins [...] auront contribué à propager les usages de Jérusalem»[76]. L'influence de la liturgie hagiopolite sur d'autres traditions est certaine, en particulier pour la Semaine sainte. Une réelle osmose a existé entre Églises, enrichissant les usages locaux.

Ainsi un document melkite[77] du monastère de Saint-Pantéléïmon d'Antioche, écrit en syriaque, donnant l'usage d'avant 1041, est proche de l'état de la célébration du *Typikon* de 1122. L'évêque prend la lumière d'une lampe placée

73. Fr. M. Nikolsky, «God's Holy Fire», *Sourozh*, N° 73, août 1998, p. 1.

74. Voir www. fido-online. com/x/ qui donne sur 23 pages un ensemble de suppositions et d'explications.

75. A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1953³, p. 6.

76. *Ibid.*, p. 159.

77. Manuscrit *Vat. syr.* XXI; A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausend* (Liturgiegeschichtliche Forschungen, 3), Munster 1921, p. 131, cité par A. Renoux, *Le Codex arménien*, p. 91 et G. Bertonière, *loc. cit.*, p. 54.

au-dessous de l'autel, comme du Tombeau, et la donne aux diacres qui la passent au peuple au chant de: «Lève-toi, Illumine» et on fait la procession. A. Renoux avait attiré l'attention sur le fait que plusieurs manuscrits arméniens mentionnent l'allumage de trois ou de plusieurs lampes. Il estime que cela peut s'expliquer par une correction tardive apportée au *Lectionnaire arménien* hors de Jérusalem[78].

Le *Typikon de la Grande Église*[79] de Constantinople, du Xe siècle, mentionne à l'entrée du lucernaire du samedi saint «un grand encensoir et trois chandeliers», absents du lucernaire ordinaire. On a voulu rapprocher l'usage de trois lampes, de trois chandeliers ou de trois cierges lors de la vigile pascale, du roseau surmonté de trois cierges, avec lesquels on allumait le cierge pascal au rite romain au moment où le diacre chante le triple «*Lumen Christi*»[80]. À Rome dans la basilique du Latran on recueillait le jeudi saint l'huile de toutes les lampes dans trois grandes lampes «dans un endroit caché de l'église en figure du tabernacle intérieur»[81] pour le Feu nouveau du samedi saint.

Plus proche des usages de Jérusalem est la «mise en scène saisissante» du rite hispanique[82]. Dans la sacristie, portes et fenêtres closes et voilées, l'évêque fait jaillir d'une pierre[83]

78. *Le Codex*, p. 97.

79. J. MATEOS, *Le Typikon de la Grande Église*, II (OCA 166), Rome 1963, pp. 85-86.

80. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 163 croit y voir le trikirion épiscopal byzantin, le confondant avec le trikirion pascal, tandis que B. CAPELLE, «La procession du *Lumen Christi* au samedi saint», *Revue Bénédictine*, 44 (1932), pp. 105-119, se base sur une lecture erronée d'un terme du Lectionnaire géorgien faite par J. B. THIBAUT, *Ordre des Offices de la Semaine Sainte du IVe au Xe siècle*, Paris 1926, p. 116 qui dit: «L'évêque allume trois cierges, c. à d. un cierge à trois branches»; on doit lire: «on prépare trois encensoirs», cf. A. RENOUX, *Le Codex*, p. 90.

81. Lettre du pape Zacharie à saint Boniface en 751, (PL 89, 951); H. A. P. SCHMIDT, S. J., *Hebdomada Sancta*, II, Rome 1957, p. 809.

82. M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum*, Paris 1904, col. 208-226.

83. Lettre du pape Zacharie; à Florence, on allumait le feu nouveau à l'aide de «trois pierres du Saint Sépulcre de Jérusalem», reçues en 1088, cf. R. AMIET, *La veillée pascale dans l'Église latine*, I, Paris 1999, pp. 137-138.

une étincelle. Le symbolisme du feu jailli d'une pierre est très important dans les rites occidentaux; il signifie la lumière nouvelle jaillie de la pierre vivante qu'est le Christ. De cette étincelle, grâce à de l'étoupe et une branche de pin, on allume une lampe que bénit l'évêque par cette prière: «Exauce-nous, lumière indéfectible, Seigneur notre Dieu, lumière de l'unique lumière, source de lumière, lumière auteur des lumières que tu as créées et illuminées, lumière de tes Anges, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances et de tous les êtres intelligibles; tu as créé la lumière de tes saints. Que nos âmes soient tes lumières, allumées et illuminées par toi. Qu'elles luisent par la vérité, qu'elles brûlent par la charité. Qu'elles luisent et ne s'enténèbrent pas; qu'elles brûlent et ne tombent pas en cendre. Bénis cette lumière, ô Lumière! Car ce que nous tenons en main, tu l'as créé, tu l'as donné. Et comme nous chassons la nuit par ces lumières que nous allumons en ce lieu, ainsi chasse de nos cœurs les ténèbres. Que nous soyons ta maison, resplendissant de toi, resplendissant en toi. Que nous brillions sans défaut et te vénérions toujours. Allumés en toi, que nous ne nous éteignions pas». Cette lampe permettra d'allumer le cierge pascal, duquel le clergé, toujours à la sacristie, recevra chacun la lumière. Ce n'est qu'alors qu'on ouvre et dévoile portes et fenêtres et que l'évêque sort de la sacristie et dit trois fois: *Deo gratias!*, répété par tous et l'on chante: «Voici la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. Car auprès de toi, Seigneur, est la source de vie et dans ta lumière nous verrons la lumière». Cet usage est attesté par le quatrième concile de Tolède (633)[84]. Il n'est pas téméraire de penser qu'Égérie l'a connu, sous une forme ou sous une autre; ce qui lui a permis de dire: on fait à Jérusalem «ce qui est d'usage de faire chez nous aussi».

Ce «jeu» entre le Tombeau scellé et ouvert, les portes closes et ouvertes et l'apparition soudaine de la lumière pascale a trouvé un écho dans la plupart des liturgies chrétiennes. Il est ponctué par des acclamations au Christ

84. Ch. IX; J. D. MANSI, *S. Conciliorum Collectio*, X, col. 620-621.

Lumière: «*Lumen Christi! — Deo gratias!*» dans le rite romain; «Au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, lumière et paix!», dans le tradition wisigothique[85]; et déjà le *Phôs hilaron* et le *Phôs Christou!*

Le *Typikon* de 1122 décrit le début des matines pascales[86] ainsi: Devant les portes closes de la basilique, le patriarche entonne le tropaire pascal et les versets qui comprennent, en plus de ceux actuellement en usage: «Voici la porte du Seigneur, les justes y entreront» et «Ouvrez les portes de la justice, j'y entrerai et je confesserai le Seigneur» (Ps 117, 20 et 19). Les portes s'ouvrent, patriarche, clergé et peuple pénètrent dans l'église et le patriarche entre dans le saint Tombeau, devant lequel se tiennent les «myrophores», des diaconesses qui, à la fin de la vigile, avaient longuement oint et encensé le Tombeau. Lorsque le patriarche sort, il proclame aux «myrophores»: «Réjouissez-vous, le Christ est ressuscité!» Elles tombent à ses pieds, se relèvent, l'encensent et l'acclament (πολυχρονίζουσαι); suit le Canon pascal de saint Jean Damascène.

Selon les divers usages actuels des Églises orthodoxes, le don de la Sainte Lumière a trouvé sa place au début des matines de Pâques. À la fin de l'office de minuit, l'épitaphios est porté sur l'autel, image du Tombeau du Christ. Toutes les lumières sont éteintes dans l'église. Les célébrants au sanctuaire, porte et rideau fermés, reçoivent, comme venant du Tombeau, la lumière du *trikêrion* pascal, vrai cierge pascal byzantin, que le célébrant tient dans la main gauche avec la croix. Au sanctuaire on entonne le chant pris au lucernaire de l'ancienne vigile pascale: «Ta résurrection, ô Christ Sauveur» et, progressivement la lumière se propage, rideau et porte du sanctuaire s'ouvrent et resteront ouverts toute la semaine pascale. Grecs et Roumains reçoivent la lumière du célébrant au chant de: «Venez prendre la lumière sans déclin et glorifiez le Christ ressuscité d'entre les morts». La procession fait, si possible, trois fois

85. V. JANERAS, *loc. cit.*, p. 206.
86. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analecta*, pp. 189-191.

le tour de l'église en mémoire des trois jours du Christ au Tombeau. C'est devant les portes closes de l'église que retentit l'annonce de la résurrection par l'évangile de Marc 16, 1-8 ou directement par le tropaire pascal, déjà présent dans le Lectionnaire géorgien. On entre dans l'église, après en avoir frappé le portail trois fois de la croix.

Selon les liturgies, la cérémonie de l'ouverture des portes a pris des formes diverses. À Jérusalem, il y avait, les trois premiers jours saints, un rite de «l'ouverture des portes» de l'Anastasis: l'archidiacre les frappait pour les ouvrir. Ce rite est mis en rapport avec l'«Office de l'Époux», présent également dans les liturgies syrienne, copte, chaldéenne et arménienne. Cette dernière connaît, le soir du dimanche des Rameaux, une «ouverture des portes» très spectaculaire, comprenant un dialogue entre le célébrant à l'extérieur du sanctuaire fermé et des voix à l'intérieur avec des versets des psaumes 117 et 23, à l'instar du missel gothique qui prévoit un tel dialogue et dont l'usage perdure en France et dans les pays de langue germanique[87]. Notons que dans la liturgie chaldéenne, chaque matin de la Semaine sainte, sauf le samedi, se déroule une procession au baptistère[88].

Adaptations, similitudes, rites symboliques, autant d'essais pour exprimer la mort et la résurrection du Christ: toutes les barrières sont brisées par la lumière du Ressuscité; elle inonde les enfers et ouvre les portes du ciel, lumière qui jaillit soudainement, à dimension cosmique, comme la croix plantée jusqu'aux racines des enfers et qui perce les cieux. «Jésus-Christ se lève du tombeau, dit l'hymne vespéral de Pâques de la liturgie latine, et il retourne vainqueur des enfers, il chasse les ténèbres, et il nous ouvre les portes du ciel».

87. N. EGENDER, «Pâques et retour du Christ dans les liturgies orientales», dans *La Vie Spirituelle*, 61 (1979) nº 630, pp. 65-76. La tradition melkite connaît ce dialogue au début des matines pascales. Il est repris dans l''Ανθολόγιον τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, Rome 1980, pp. 175-176.

88. J. MATEOS, *Lelya-Sapra*, OCA 156 (1959), pp. 208-209.

V. Le mystère de la Sainte Lumière

Le thème de la lumière est l'une des lignes de force de la liturgie byzantine. Il est présent à toutes les fêtes. Il est présent quotidiennement aux vêpres et aux matines, au lucernaire et par les chants de l'appel à la lumière, l'exapostilaire ou photagogikon avant les laudes et au début de la grande doxologie: «Gloire à toi, qui nous montres la lumière». Mais il a reçu une amplification remarquable à la liturgie pascale dans la plupart des liturgies, en particulier à Jérusalem.

La prière du patriarche au pied du Tombeau est une vraie hymne au Christ-Lumière. Il est la sagesse supralumineuse du Père qui est l'unique principe de la lumière. Il est dispensateur de lumière, illuminateur, unique lumière du monde, lumière de vie, lumière véritable et lumière joyeuse. La lumière du Christ chasse les ténèbres et remplit terre, ciel et enfers par l'éclat de sa divinité. Par le baptême, nous sommes fils et enfants de lumière. Ce qu'accomplit le patriarche, c'est un geste symbolique quasi sacramentel de cette réalité profonde par «une manifestation de la lumière, une photophanie». Le Tombeau est le lieu de ce signe. Il est appelé «porteur de lumière, photophore». Mais le Tombeau du Christ est lui-même le symbole du royaume de la mort que le Christ a illuminé, en brisant portes et verrous, en enchaînant le prince de la mort et en libérant Adam et toute l'humanité avec lui, lui-même «libre parmi les morts», comme dit Cyrille de Jérusalem: «Des tombeaux s'ouvrirent et des morts ressuscitèrent à cause de celui qui est *libre parmi les morts*»[89], et comme l'évoquent l'icône et le tropaire de Pâques.

La liturgie du samedi saint et de la vigile pascale célèbre ce mystère de la descente du Christ aux enfers et de sa montée fulgurante de Ressuscité. Elle le fait d'une manière expressive et évocatrice. C'est là un premier aspect. L'inimaginable,

89. *Catéchèse baptismale* 13, 34; PG 33, 813; trad. J. Bouvet, Namur 1962, p. 298.

l'incroyable, le paradoxe suprême se dévoile devant nos yeux de croyants. Le Verbe divin venu du ciel, fait homme, est descendu jusqu'aux racines de la mort, lui arrachant l'humanité captive pour l'élever jusqu'au trône du Père. C'est cette double trajectoire que veut signifier le rite de la Sainte Lumière. Jacques de Saroug dit: «Une échelle de lumière fut dressée jusqu'au ciel»[90]. «Adam, où es-tu?» avait dit Dieu au jardin de l'Eden. «Adam, où es-tu?» dit le Christ dans le royaume de la mort. Il le prend par la main et lui dit: «Viens donc, mon image et ma ressemblance. Voici que je suis descendu auprès de toi pour te ramener à ton héritage»[91]. Les traditions syrienne et byzantine ont fortement développé le thème de la descente du Christ aux enfers[92]. Sur ce mystère, les textes liturgiques sont innombrables, non seulement en ce jour, mais à travers les dimanches de toute l'année.

«Lorsque tu descendis dans la mort, toi, la Vie immortelle, tu anéantis l'enfer par l'éclat de ta divinité. Lorsque tu ressuscitas les morts des demeures souterraines, toutes les Puissances des cieux se mirent à crier: Ô Christ, Source de vie, notre Dieu, gloire à toi!»[93]. On met volontiers le Christ en scène, interpellant Satan et la Mort, développant Isaïe (25, 8) et Osée (13, 14), à la suite de Paul (1 Co 15, 54-55). Ainsi l'homélie à la fin des matines pascales byzantines, attribuée à Jean Chrysostome, dit: «Il a dépouillé l'enfer, celui qui aux enfers est descendu. Il l'a rempli d'amertume pour avoir goûté à sa chair. Et cela, Isaïe l'avait prédit: l'enfer, dit-il, fut irrité, lorsque sous terre il t'a rencontré; irrité, parce que détruit; irrité, parce que tourné en ridicule; irrité, parce que réduit à la mort; irrité, parce qu'anéanti. Il avait

90. *Homélie sur le dimanche de la Résurrection*, 10; Fr. RILLIET, PO 43, 4, fasc. 196 (1986), pp. 634-635.

91. O. ROUSSEAU, «La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes», dans *La Maison Dieu*, 43 (1954), n° 4, pp. 104-123 (115).

92. Cf. l'excellent ouvrage de R. GOUNELLE, *Le descente du Christ aux enfers*, (Collection des Études Augustiniennes, S. A. 162) Paris, 2000, surtout les «pratiques cultuelles», pp. 149-249; G. A. M. ROUWHORST, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe*, Leyde, 1989.

93. Tropaire du dimanche du 2[e] ton.

pris un corps et s'est trouvé devant un Dieu; ayant pris de la terre, il rencontra le ciel; ayant pris ce qu'il voyait, il est tombé à cause de ce qu'il ne voyait pas. Ô mort, où est ton aiguillon? Enfer, où est ta victoire? Le Christ est ressuscité, et toi-même terrassé». La mort s'interroge: «Notre Seigneur est descendu dans l'enfer, et, à sa vue, celui-ci a frémi, fut troublé et dit: "Qui est-il, lui qui descend avec un grand pouvoir et une grande puissance? Qui est-il, lui qui a brisé les portes de bronze de l'Hadès et qui a fait sauter les verrous de fer? Qui est-il, lui qui est descendu des cieux, qui a été crucifié, et dont moi, la Mort, n'ai pu m'emparer? Qui est-il, lui qui défait les liens de ceux dont je m'étais emparé? Qui est-il, lui qui me défait, moi, la Mort, par sa propre mort?"»[94]. Cet effroi de l'enfer est déjà décrit dans les Odes de Salomon (42, 11-13): «L'enfer me vit, fut pantois. [...] Je descendis avec lui si profond qu'il était. Des pieds à la tête il flageola puisqu'il ne put supporter ma figure»[95].

Aux Heures pascales byzantines on chante: «Au tombeau avec ton corps, aux enfers avec ton âme, comme Dieu, au paradis avec le bon larron, tu siégeais avec le Père et l'Esprit, Christ partout présent et remplissant tout. [...] Plus précieux que le paradis, plus brillant que toute demeure de roi, ô Christ, nous est apparu ton Sépulcre porteur de vie, source de notre résurrection.» Et l'exapostilaire de Pâques chante: «Dans ta chair tu reposais comme un mort, ô Roi Seigneur, tu t'es levé le troisième jour; de la corruption tu as réveillé Adam et tu as anéanti la mort, Pâques de l'incorruptibilité et salut du monde.»

Durant toute la semaine pascale, on chante des hymnes tirés de l'*Octoèque* du dimanche. En voici quelques exemples: «L'univers est illuminé par ta résurrection, ô

94. PSEUDO-ATHANASE, *Récit du salut pour la femme vierge*, 16; E. F. VON DER GOLTZ, TU 29/2a, 51, l. 8-21; R. GOUNELLE estime que ce texte du IV[e] siècle provient du milieu eustathien.

95. Ode 42, 11-12; M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, I, Göttingen 1979, pp. 182-183; trad. M.-J. PIERRE, *Les Odes de Salomon* (Apocryphes 4), Turhout, 1994, pp. 196-197.

Christ, et le paradis est ouvert à nouveau: la création entière t'acclame et, chaque jour, te présente sa louange»[96]. «Roi du ciel et de la terre que nul ne peut saisir, tu as été crucifié volontairement par amour pour les hommes. En bas, l'enfer venu à ta rencontre s'emplit d'amertume; mais les âmes des justes t'accueillent dans l'allégresse. Adam ressuscite en te voyant, toi le Créateur dans les demeures souterraines; ô merveille, comment a-t-il goûté de la mort, lui la Vie de tous? C'est qu'il voulait illuminer le monde qui s'écrie en disant: Ô Ressuscité d'entre les morts, Seigneur, gloire à toi!»[97]. «Celui qui a donné la résurrection à la race des hommes fut mené à l'immolation comme une brebis. Devant lui ont frémi les princes de l'enfer et les portes de la douleur se sont élevées; car il est entré, le Christ, le Roi de gloire, disant aux captifs: Sortez! et à ceux de la ténèbre: Venez à la lumière. [...] Nous t'offrons notre adoration du soir, ô Lumière sans déclin, toi qui à la fin des temps illuminas le monde par ta chair comme en un miroir»[98].

La liturgie arménienne souligne particulièrement le thème de la lumière: «Aujourd'hui, l'immortel et céleste époux est ressuscité des morts; que cette bonne nouvelle te réjouisse; l'épouse, l'Église sort de terre. Sion, bénis ton Dieu avec des cris d'allégresse. Aujourd'hui, la lumière ineffable, sortie de la lumière, illumine tes enfants, Jérusalem resplendis: le Christ, ta lumière, est ressuscité. Sion, bénis ton Dieu avec des cris d'allégresse. Aujourd'hui, les ténèbres de l'ignorance sont dissipées par la triple lumière, et sur toi s'est levée la lumière de la connaissance, le Christ ressuscité des morts. Sion, bénis ton Dieu avec des cris d'allégresse»[99].

En relation avec le thème de la descente aux enfers, la

96. 3e ton, lucernaire.
97. 1er ton, apostiche des vêpres.
98. 5e ton, lucernaire.
99. Canon pascal de NÈRSÈS DE LAMPRON (1153-1198), cité par A. RENOUX, «Le Triduum pascal dans le rite arménien et les hymnes de la Grande Semaine», dans *Revue des Études Arméniennes*, N.S. 7 (1970), p. 77-122 (ici 119). On notera l'allusion à l'allumage des trois lampes au début de la vigile pascale, la triple lumière au nom de la Sainte Trinité.

vigile pascale comprend un second volet, à côté de l'«illumination du monde», ciel, terre et enfers: «l'illumination[100] de l'homme» par le baptême. Les deux sont intimement liés et évoqués chaque dimanche. Toute la célébration est essentiellement baptismale, comme l'est aussi la vigile pascale romaine. Maxime de Turin dit: «Toute la création est maintenant invitée à exulter et à se réjouir, car la Résurrection du Christ a enlevé les verrous de l'enfer, les nouveaux baptisés ont renouvelé le terre et l'Esprit Saint ouvre le ciel. L'enfer béant laisse sortir les morts, de la terre rénovée germent les ressuscités»[101].

Dans le rite chaldéen, le matin de Pâques, à la fin de la procession pascale, appelée «procession de la paix», le prêtre prononce une homélie dont voici un extrait: «Viens en paix, jour qui n'a pas de soir, matin radieux qui ne connais pas de couchant. Viens en paix, jour que n'atteint pas la mort, résurrection qui ne connaît pas la corruption et la ruine. Viens en paix, ô l'aîné des jours, toi qui marques de tes dons et de tes bienfaits le monde visible et le monde invisible. La mort recule et la vie monte. *L'enfer est vaincu, le baptistère est ouvert*, le Bien terrasse le Mal»[102]. Même image chez Jacques de Saroug: «La mort est descendue et la vie est montée. Le Shéol est fermé et les fonts baptismaux ouverts»[103]. Jean Chrysostome dit: «Le fait d'être baptisé et immergé, et ensuite de remonter, est le symbole de la descente aux enfers et de la remontée de là»[104], et saint Basile explique: «Comment donc réussir à descendre aux enfers? En mimant l'ensevelissement du Christ lors du baptême»[105].

La lumière du Christ ressuscité, nous l'avons reçue au baptême. Le rite baptismal actualise sacramentellement la descente du Christ aux enfers et sa résurrection. La Pâque du

100. *Phôtismos* est le terme le plus employé pour désigner le baptême.
101. Sermon 53, 1, CCL 23, p. 214.
102. A. Raes, «La paix pascale dans le rite chaldéen», dans *L'Orient syrien*, VI (1961), pp. 67-69 et p. 452.
103. *Homélie* VI, 3; *loc. cit.*, pp. 118-119.
104. *Homélie sur I Cor*, 40, 1; PG 61, 348.
105. *Sur le Saint-Esprit*, 15, 35; SC 17 bis, pp. 366-367.

Christ est la Pâque de chaque chrétien. À partir de la vigile pascale et durant toute la «Semaine du renouveau», on chante à la Liturgie eucharistique byzantine: «Vous tous qui dans le Christ avez été baptisés, vous avez revêtu le Christ» (Ga 3, 27). L'épître de la vigile proclame: «Baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés. Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans la vie nouvelle» (Rm 6, 3-4). Nous avons été ensevelis dans «un tombeau liquide»[106]. La triple immersion dans l'eau baptismale symbolise les trois jours du Christ dans le royaume de la mort. «Vous avez confessé la confession salutaire, dit saint Cyrille de Jérusalem aux néophytes, et vous avez été immergés trois fois dans l'eau et vous en avez émergé ensuite, signifiant ainsi là aussi symboliquement la sépulture de trois jours du Christ»[107].

Dans les traditions qui ont gardé la liturgie baptismale dans la vigile pascale, celle-ci s'accomplissait habituellement pendant les lectures, lesquelles se terminent par le long récit de la statue d'or de Nabuchodonosor avec la cantique d'Azarias et des trois jeunes gens (Dn 3, 1-90). C'est pendant ces cantiques que les nouveaux baptisés sont introduits solennellement dans l'église. Avec le récit du passage de la Mer Rouge et le cantique de Moïse (Ex 13, 20 - 15, 18), ces cantiques constituent un sommet de la nuit de Pâques. Dans le récit de Daniel on lit: «L'ange du Seigneur descendit dans la fournaise auprès d'Azarias et de ses compagnons, il repoussa au-dehors la flamme de feu et il leur souffla, au milieu de la fournaise, comme une fraîcheur de brise de rosée, si bien que le feu ne les toucha aucunement et ne leur causa douleur ni angoisse» (3, 49-50).

Ce contraste entre flamme et rosée a été relevé par la tradition liturgique et patristique, surtout en relation avec la

106. Saintes Théophanies, 6 janvier, matines 1ère ode; O. ROUSSEAU, «La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien», dans *Revue des Sciences Religieuses,* 40 (1951), pp. 273-297 (292).

107. Catéchèses mystagogiques, II, 4; SC 126bis (1988), pp. 110-111.

présence de la lumière et de l'eau au baptême du Christ. L'antienne au cantique de Daniel dans le Lectionnaire arménien dit: «Seigneur, fais tomber la rosée, une rosée de miséricorde, et éteins la flamme du feu embrasé, car c'est toi le seul que nous reconnaissions comme Sauveur». Saint Ephrem voit dans le baptême du Christ «la splendeur de la lumière sur les eaux» et Jacques de Saroug dit: «L'Esprit Saint se tint sur l'eau qu'il réchauffait de l'ardeur de son intensité. Avant qu'il vînt, une lumière a été répandue dans les vagues et le fleuve bouillonna d'une grande agitation de la flamme [...] et lorsqu'il fut baptisé une lumière immense brilla autour de l'eau, de sorte que tous ceux qui était rassemblés en ce lieu furent saisis de frayeur»[108]. Ce thème de la lumière ou du feu sur ou dans l'eau est d'origine judéo-chrétienne. Épiphane le reproche aux Ébionites[109]. Justin le connaît: «Lorsque Jésus vint dans l'eau, il en sortit du feu»[110]. Jean-Baptiste avait annoncé à propos de Jésus: «Lui vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu» (Mt 3, 11).

Dans ce contexte du baptême, de la lumière et du feu, un autre trait mérite d'être relevé: le recouvrement de la «robe de gloire» perdue par Adam et que la liturgie exprime par la robe baptismale, visualisant Ga 3, 27. Le Verbe a revêtu Adam, c'est-à-dire l'humanité, afin de revêtir Adam de la robe de lumière. La tradition syrienne, surtout saint Ephrem[111], a remarquablement développé cet aspect du baptême: «Le Christ, dit-il, est venu retrouver Adam qui s'était égaré, et pour le conduire en Éden avec la robe de lumière»[112]. «Tel le soleil levant, dans l'eau, le Christ rayonne dans le Tombeau; il brille en haut de la montagne, et dans le sein (du Jourdain) il illumine; il éblouit, sortant du fleuve, et illumine en remontant. La

108. Cité par L. LELOIR, *Le Témoignage d'Ephrem sur le Diatessaron* (CSCO 227, *Subsidia* 19) Louvain 1962, pp. 105-107.

109. *Panarion* I, tome 2, 30, 13; PG 41, 439.

110. *Dialogue avec Tryphon*, 88 (PG 6, 685 B).

111. S. BROCK, *L'Œil de lumière*, (Spiritualité Orientale 50), Bellefontaine 1991, en particulier: «La robe de gloire», pp. 99-113.

112. *Hymnes sur la virginité*, 16, 19; S. BROCK, p. 102.

splendeur que vêtit Moïse l'avait frappé par le dehors; mais le fleuve où on le baptise, c'est du dedans qu'il illumine; ainsi le corps où il réside rayonne tout de l'intérieur»[113]. Jacques de Saroug a l'étonnante image suivante: «Le Christ est venu pour être baptisé, il est descendu et a placé dans l'eau la robe de gloire, afin qu'elle y soit pour Adam qui l'avait perdue»[114]. Et cette exhortation de saint Ephrem: «Enfants de la fontaine baptismale, clairs bambins qui venez de revêtir le Feu et l'Esprit, conservez donc bien cette robe de gloire, revêtue dans l'eau, car tous ceux qui l'ont revêtue, elle qui vient de l'eau et de l'Esprit, pourront déraciner, par son ardeur, la pousse épineuse de leurs péchés»[115].

Saint Ephrem voit le thème du feu et de la lumière baptismale dans l'ensemble des mystères du salut et, en particulier, en relation avec l'eucharistie: «Regarde: Feu et Esprit dans le sein qui t'a porté. Regarde: Feu et Esprit dans la rivière dans laquelle tu as été baptisé. Feu et Esprit dans notre baptême. Dans le Pain et la Coupe le Feu et le Saint-Esprit!»[116] Ne chante-t-on pas après la communion dans la Liturgie byzantine: «Nous avons vu la lumière véritable, nous avons reçu l'Esprit céleste, nous avons trouvé la vraie foi, nous adorons la Trinité indivisible, car c'est elle qui nous a sauvés».

Il y aurait lieu d'étendre notre enquête à la relation entre la descente aux enfers et l'illumination baptismale avec le mystère eucharistique. «La descente victorieuse aux enfers, écrit R. Gounelle, citant le *Testament syriaque de Notre Seigneur*, est un élément important de la confession de foi du chrétien avant de participer à la Cène, car elle permet d'affirmer conjointement la divinité du Fils, l'incorruptibilité de la chair, et les répercussions de l'action du Christ sur le fidèle. C'est par elle que le croyant peut confesser sa foi en

113. *Hymnes sur l'Église*, 36, 5-6; S. BROCK, p. 107.
114. Éd. BEDJAN, III, p. 593; S. BOCK, p. 108.
115. *Hymnes sur l'Épiphanie*, 4, 19-20; S. BROCK, p. 109.
116. *Hymnes sur la foi*, 10, 17; S. BROCK, p. 127.

un Fils "passible et impassible, Fils incréé, mort vivant, Fils du Père, incompréhensible et compréhensible"»[117].

Il était nécessaire de replacer la cérémonie de la «Sainte Lumière» de Jérusalem dans le vaste horizon des mystères qu'elle veut évoquer: descente dans le royaume de la mort, Résurrection du Christ et illumination baptismale. Ce n'est qu'ainsi que nous pouvons en saisir le sens. Comme tant de gestes et de symboles, elle n'est qu'une faible évocation, un balbutiement face à la grandeur de l'événement du salut qu'elle espère signifier: l'extraordinaire et unique miracle qu'est la Résurrection du Christ et le don de la vie divine à l'humanité. Comme le cierge pascal des Églises d'Occident, le «Feu béni» est un appel à une prise de conscience renouvelée de l'insondable grâce pascale et, partant, de la responsabilité des chrétiens. Le Christ est «l'Éveillé qui nous rend veilleurs sur terre. [...] Les veilleurs se réjouissent aujourd'hui, l'Éveilleur est venu nous réveiller; pendant cette nuit, qui pourrait dormir, alors que toute la création veille? Parce qu'Adam fit entrer dans le monde, par ses péchés, le sommeil de la mort, l'Éveillé descendit nous réveiller de notre submersion dans le péché»[118]. Ces veilleurs que sont les chrétiens de toutes les confessions qui ont reçu la lumière pascale et baptismale sont appelés ensemble à dévoiler à l'homme d'aujourd'hui et de demain des horizons de lumière et d'espérance.

Nicolas EGENDER

Summary of Nicolas EGENDER, *"The Holy Light of Easter"* *The present study analyses the history and significance of the ceremony of the "Holy Light", which takes place every year at the Easter Vigil in the basilica of the Holy Sepulchre in Jerusalem. Every year on midday of Holy Saturday, with all the lamps in the*

117. *Loc cit.*, p. 169.
118. Saint EPHREM, *Hymnes sur la Nativité*, 1, 61-62; 21, 4; S. BROCK, p. 166.

church extinguished, the Greek Orthodox patriarch enters the construction called the "Tomb of Christ", and emerges again with two lighted torches from which lamps, candles and torches are lighted. Since the Middle Ages, it has often been claimed that the "Holy Fire" miraculously descends from heaven at the liturgically appointed time.

Early witnesses, such as 4th century Spanish pilgrim Etheria, describe the paschal vigil at the Holy Sepulchre, at which fire is taken from the Tomb to light the lamps in the church.

The earliest known mention of the purported miraculous character of the apparition of the Holy Fire was made by a 9th century Western monk named Bernard. Other accounts follow, mostly those written by Christian pilgrims over the centuries. Many of these Christian pilgrims seem so fully taken by the supposed miracle of the Holy Fire, that their accounts scarcely mention the Pascal feast and mystery.

The Holy Fire also drew the attention of a number of Muslim witnesses. Caliph al-Ḥākim destroyed the church of the Holy Sepulchre in 1009, allegedly because of his annoyance at the miracle of the Holy Fire. From the 9th to the 15th century, Muslim authors tended to offer explanations of the appearance of the Holy Fire; only rarely do they make reference to any purported miracle.

Many modern Orthodox writers claim no miraculous origin for the Holy Fire, and some go so far as to denounce the legend as superstitious. But the theory of the miraculous origin of the Holy Fire is still circulated by conservative Orthodox groups. Western liturgical scholars, such as Baumstark and Renoux, have emphasised the parallels with the Latin rite of the "New Fire" at the Easter vigil, with close comparisons in some Roman and Spanish customs.

The Author then offers theological considerations on the paschal and baptismal symbolism of the Holy Light, on the basis of oriental liturgical texts.

Inculturation et unité des Églises au Moyen-Orient

INTRODUCTION

La diversité du christianisme au Moyen-Orient et la multiplicité des Églises locales dans l'aire antiochienne ne peuvent être uniquement imputées aux divisions dogmatiques. Dans une précédente étude[1], nous avons essayé de démontrer cet énoncé. Nous devons ainsi reconnaître que cette multiplicité est aussi un fruit heureux d'une inculturation réussie du christianisme naissant, dans un cadre socioculturel fondamentalement pluriel. Tant l'inculturologie[2] que l'ecclésiologie s'enrichiraient en accordant plus d'importance à cette expérience historique du rapport dialectique entre l'inculturation et l'Église locale, vécue durant le premier millénaire chrétien dans l'aire antiochienne. Or, la profonde transformation que le contexte socioculturel du Moyen-Orient a connue tout au long du second millénaire, et les bouleversantes mutations culturelles, sociales et politiques qui marquent son actualité, invitent à une approche renouvelée de la problématique de l'inculturation dans cette région du monde. «Si l'inculturation originelle, concluions-nous l'étude déjà citée, a créé un christianisme pluriel selon la structure culturelle que revêtait la région aux premiers siècles de notre ère, aujourd'hui c'est plutôt sous le signe de l'unité que le défi du renouveau par l'inculturation se pose de nouveau aux Églises orientales»[3]. La nouvelle situation

1. Cf. F. DAOU, «L'inculturation au Moyen-Orient: une matrice d'Églises locales?», dans: *Irénikon*, T. LXXIV/2 (2001/N°2), pp. 203-220.

2. L'étude théologique de l'inculturation.

3. F. DAOU, «L'inculturation au Moyen-Orient...», *op cit.*, p. 218.

de la région devient alors un appel aux Églises à assumer la tâche d'une «nouvelle inculturation» qui façonnera un nouveau visage du christianisme au Moyen-Orient. Notre hypothèse est que cette nouvelle inculturation est une œuvre commune de tous les chrétiens moyen-orientaux. Par ce fait même, elle serait également une matrice d'une nouvelle perspective ecclésiale fournissant un cadre unifiant aux différentes Églises existantes sur le terrain. Le présent texte tente ainsi de décrire ce processus actuel et ses conséquences pour l'ecclésiologie et l'œcuménisme.

On peut toutefois se demander s'il est judicieux de miser encore sur l'inculturation à l'ère de la mondialisation invinciblement et irréversiblement rampante. Par ailleurs, le contexte antiochien des premiers siècles du christianisme et la situation dramatique de cette même région aujourd'hui constituent deux réalités radicalement différentes, sinon souvent opposées. Aussi faut-il de prime abord vérifier quelles sont les nouvelles conditions de possibilité d'un processus actuel d'inculturation au Moyen-Orient, et quelles sont les nouvelles donnes de l'espace culturel du Moyen-Orient contemporain. En outre, la question du christianisme au Moyen-Orient se pose de plus en plus en termes de «survie». Or, *vivre* plutôt que *survivre* est le seul chemin capable de faire sortir les Églises orientales de leurs cloisonnements respectifs et de les ouvrir à une dynamique de sens fondée sur une redécouverte de leur propre vocation. Quelle serait aujourd'hui cette vocation? L'inculturation n'étant jamais une «mission accomplie», il faut donc reconnaître que les acquis si riches du passé ne constituent plus une garantie pour le présent et le futur. À contexte nouveau, présence renouvelée. D'où la nécessité de la «nouvelle inculturation» qui s'accompagnerait d'une nouvelle dynamique ecclésiale. Comment ce processus peut-il devenir un appel pressant pour l'unité et un facteur concret de sa réalisation? À travers tout ce cheminement réflexif sur l'inculturation actuelle du christianisme au Moyen-Orient, apparaîtra alors une manière particulière de penser l'œcuménisme. La communion entre les différentes Églises est avant tout une communion en Dieu. Ce

processus porterait-il alors en germe un nouveau paradigme œcuménique? Les Églises orientales seraient-elles sur une nouvelle voie pour réaliser et vivre leur unité? À toutes ces questions, et dans un travail de réflexion progressive, nous voulons ici apporter nos réponses. Elles ne prétendent être ni exhaustives ni définitives. Elles espèrent plutôt fournir des éléments pour nourrir la réflexion sur la question si importante de l'unité des chrétiens au Moyen-Orient, et par là, provoquer un nouvel élan dans le mouvement œcuménique qui semble pâtir en ces jours du poids de beaucoup d'espérances déçues et d'occasions manquées. Si le style semble parfois être provocateur, c'est justement parce qu'il cherche à susciter d'autres réponses à la question étudiée.

1. Inculturation, Mondialisation et Moyen-Orient

Quelques-uns parmi nous seraient tentés de penser que la mondialisation met le processus d'inculturation dans une impasse. En effet, la prudence est de mise au moment où deux dynamiques destructrices se partagent la scène des événements mondiaux: une monoculture ultra-libérale et violente face à un intégrisme culturaliste tout aussi violent. L'inculturation peut ainsi paraître à certains comme un combat d'arrière-garde de celui qui lutte pour quelque chose qui n'existe plus, à savoir sa propre culture locale. En effet, il n'est pas difficile de reconnaître que toutes les cultures, celles qualifiées de pré-modernes se trouvant principalement dans les pays du Tiers-monde, et celles qualifiées de post-modernes se trouvant principalement dans les pays développés ou post-industriels, sont en crise. La modernité qui ébranle dans les premières les traditions et le sens qu'elles offrent à la vie humaine dans ses différents domaines, introduit les dernières dans un espace de puissance dépourvu de sens. Au moment de la crise des cultures, l'inculturation devient sans doute un processus difficile à cerner et dont le développement est malaisément prévisible. Dans ce contexte, «ce n'est pas la *relation* foi-culture, précise Aram

I[er], catholicos arménien de Cilicie, qui est menacée, mais la *présence* même de la foi»[4]. En revanche, présenter l'inculturation comme étant l'antidote de l'expansion irrésistible de certains aspects de la culture marchande occidentale ou plutôt américaine et la vivre comme une réaction identitaire serait rendre l'Évangile prisonnier de la culture. On ne peut pas, au nom du Christ, hisser une identité culturelle au rang d'un absolu en en faisant un carcan. Aram I[er] reconnaît que «dans certaines de nos Églises, l'indigénisation de l'Évangile a engendré un *esprit de clocher*»[5]. Le catholicos arménien conclut donc que nous devons «adopter une approche contextuelle qui évite à la fois l'indigénisation totale et la mondialisation et qui conçoive la mission comme la réincarnation de l'Évangile dans un contexte ouvert à une interaction créatrice des cultures»[6]. Cela est particulièrement vrai pour les chrétiens du Moyen-Orient qui sont souvent partagés entre d'une part, la tentation d'une désolidarisation d'avec leur contexte local pour se fondre dans une identité chrétienne universelle au sens *utopique*, et d'autre part, la tentation du communautarisme favorisée par les systèmes politiques en place.

Le processus d'inculturation se pose en dehors de ces deux dynamiques négatives, celle globalisante ou celle culturaliste. Il nécessite tout d'abord un acte de foi dans la présence active de Dieu dans le monde. Il nous situe donc dans une vision à la fois créationnelle, rédemptrice et eschatologique et ouvre la réalité culturelle au *kairos* des temps accomplis. Autrement dit, en parlant d'inculturation, il faut dépasser le schéma simple de la rencontre de l'Évangile avec la culture, pour le remplacer par la complexité de la rencontre sans cesse actuelle et renouvelée du message évangélique déjà nécessairement inculturé avec telle ou telle

4. Aram I, *L'Église face aux grands défis*, Catholicossat Arménien de Cilicie, Antélias (Liban), 2002, p. 117; c'est l'auteur lui-même qui souligne.
5. *Ibid*, p. 133; c'est l'auteur lui-même qui souligne.
6. *Ibid*, p. 124.

autre culture toujours marquée au préalable par la présence divine à travers les semences du Verbe et l'action mystérieuse de l'Esprit. Par conséquent, cela nous invite à croire que, dans la situation actuelle du Moyen-Orient, malgré ses tragédies et ses ambiguïtés, Dieu est présent activement et appelle les chrétiens à faire de leur vie le lieu de la rencontre de sa présence mystérieuse et effective dans cette région du monde avec l'Église en tant que communauté de foi, chargée de signifier cette présence, comme étant un espace de communion avec Dieu et entre les hommes.

2. L'espace culturel du Moyen-Orient contemporain

Le Moyen-Orient contemporain, contexte naturel de la nouvelle inculturation des Églises orientales, est un espace socioculturel profondément en crise. Cette crise est multiforme. Elle est d'abord identitaire. Jadis, pour parler de la région on évoquait la Syrie, la Phénicie ou la Mésopotamie... aujourd'hui on parle du Proche ou du Moyen-Orient. Cette nouvelle manière de désigner la région, et qui ne remonte pas au-delà des débuts du vingtième siècle[7], témoigne, selon l'aveu de l'orientaliste Bernard Lewis «d'un monde dont l'Europe occidentale occupait le centre et orientait l'espace»[8]. Ainsi le grand penseur américain, d'origine palestinienne, Edward Saïd, accuse l'orientalisme, — qui est une dimension considérable de la culture politique et

7. Alors que l'expression «Proche-Orient» apparaît vers la fin du dix-neuvième siècle, le concept «Moyen-Orient» est créé en 1902 par un historien de la Marine américaine, Alfred Thayer Mahan, qui écrit: «The Middle East, *if I may adopt a term witch I have not seen*, will someday need its Malta, as well as its Gibraltar [...]. The British Navy should have the facility to concentrate in force, if occasion arises, about Aden, India and the Golf», A. T. MAHAN, «The Persian Gulf and International Relations», dans: *National Review*, septembre 1902, p. 39; c'est nous qui soulignons.

8. B. LEWIS, *La formation du Moyen-Orient moderne*, Paris, Aubier, 1995, p. 13.

intellectuelle moderne, — d'être un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur le Moyen-Orient[9]. Sans doute la crise identitaire des sociétés moyen-orientales contemporaines se manifeste par une réaction à cette attitude dominatrice de l'Occident. Étant incapables jusqu'à maintenant de fournir une alternative, les peuples de la région se réfugient dans l'intégrisme et le communautarisme; les deux choix se fondant sur le rejet de l'autre. Certes, cette attitude réactionnaire n'est pas la seule à envisager, mais elle constitue une donnée incontournable de la réalité de ces sociétés. Les Églises sont doublement concernées. Elles sont interpellées dans leurs identités. Si elles cherchent à fonder ces identités en Grèce, en Russie, à Rome ou aux États-Unis, elles deviennent étrangères à leur propre monde. Si elles adoptent le communautarisme comme référence identitaire autoproclamée, elles deviennent étrangères à elles-mêmes et à leur propre mission d'Église, signe du Royaume. Ce premier aspect de la crise constitue un premier défi commun à tous les chrétiens de la région[10].

Le Moyen-Orient contemporain vit également une crise interne d'ordre culturel. Mis à part les minorités chrétiennes de la Turquie et de l'Iran, tous les chrétiens de la région ont adopté depuis longtemps la langue arabe, comme langue de communication et de prière[11]. Ainsi en parlant de la culture arabe, les patriarches catholiques

9. Cf. E. SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1997 (1980).

10. Cette crise d'identité est facilement repérable dans toutes les Églises de la région. L'ampleur des débats qui animent le Synode de l'Église maronite, actuellement en cours, sur la question de la définition de l'identité de cette Église (voir les textes préparatoires au Synode et ceux des différentes interventions au cours de la première session) est un témoignage éloquent de l'importance et de la difficulté de la question.

11. Les quelques exceptions qui existent, comme au Nord de l'Irak (Qora Qosh) et à l'intérieur de la Syrie (Maaloula), où les populations ont conservé l'usage de différents dialectes du syriaque, ne font que prouver la règle générale. L'arabe est désormais la langue culturelle et liturgique de tous les chrétiens d'Orient, malgré la survivance dans certains textes liturgiques des anciennes langues syriaque, grecque ou copte.

d'Orient disent: «ce patrimoine fait notre gloire, car il est l'une des sources de notre enracinement, de notre originalité et de la richesse de notre existence»[12]. Cette vérité historique est confirmée par les propos du prince jordanien et musulman El-Hassan Bin Talal qui dit: «de toute évidence, les Arabes chrétiens n'ont pas à se sentir étrangers dans la société islamique de leur pays, eux qui ont participé sans cesse à l'élaboration de son histoire et à la formation de sa civilisation matérielle et morale depuis quatorze siècles»[13]. Mais, en dépit de la noble inculturation progressive des différentes Églises de la région dans la culture arabe, l'actualité de ce phénomène reste problématique et riche de tension, car le concept d'arabité lui-même demeure flou et ambigu. Sans doute, l'échec de la Renaissance arabe du début du vingtième siècle (*Al-Nahda*) a fortement ébranlé la dimension culturelle de l'arabité en laissant la place libre à l'identifiant religieux islamiste comme élément principal du paysage culturel de la région. L'évêque orthodoxe du Mont-Liban Mgr Georges Khodr constate ainsi que «le complexe minoritaire chrétien croît dans toute la région»[14]. Le signe fort de ce complexe se manifeste dans une perplexité, voire une méfiance de la part des chrétiens envers la culture arabe. Ceux-là sont appelés à œuvrer en commun afin de transformer ce second aspect de la crise en un lieu d'engagement et de mission.

Le troisième aspect de la crise qui marque l'espace culturel du Moyen-Orient est d'ordre politique. Il se manifeste à travers, d'une part une injustice criante à l'intérieur de la

12. Conseil des patriarches catholiques d'Orient, *Ensemble devant Dieu pour le bien de la personne et de la société. La coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe*, 3e Lettre pastorale, Noël 1994, Bkerké (Liban), n° 11, p. 21.

13. El-Hassan Bin Talal, *Islam et Christianisme*, Paris, Brepols, 1997, p. 109.

14. G. Khodr, «La dynamique chrétienne au Proche-Orient: Hier et aujourd'hui. Églises, civilisation arabe et dialogue avec l'islam», dans: *Les richesses de l'Orient chrétien*, Pully/Saint Maurice (Suisse), Le Sel de la terre/Saint Augustin, 2000, p. 120.

plupart des régimes en place, et d'autre part, une recrudescence de la violence au niveau de l'ensemble de la région. L'homme moyen-oriental, qu'il soit juif, chrétien ou musulman, vit une souffrance insupportable à cause du manque de justice et de paix dans son quotidien. Ce n'est pas ici le lieu de faire un exposé des violations des droits les plus élémentaires des hommes et des femmes, et qui sont malheureusement monnaie courante dans nos pays. La liste serait trop longue. L'injustice subie est également accompagnée par une ambiance de violence générale. Le conflit israélo-palestinien constitue un traumatisme permanent dans l'inconscient collectif des Israéliens et des arabes. Ce choc vient aussi d'une mémoire non réconciliée suite à des guerres entre des pays voisins (Liban/Syrie, Irak/Koweït...), ou d'une humiliation à cause d'une présence étrangère non désirée (les Américains en Irak et en Arabie Saoudite...). Les Églises de la région ne peuvent pas se tenir en marge de cette réalité, car «si le Dieu dont nous parlons est le vrai Dieu, rappelle Mgr Sélim Bustros, ancien évêque melkite de Baalbek, notre discours doit être efficace, il doit changer quelque chose dans le monde»[15]. La nouvelle inculturation serait ainsi pour les Églises orientales un appel à réunir les efforts pour la paix entre les peuples et la libération de l'homme de tout ce qui entrave l'épanouissement intégral de son humanité.

3. De la mystique de la survie vers la redécouverte de la vocation missionnaire

La présentation de l'actualité culturelle du Moyen-Orient sous le triple aspect de la crise qu'il endure met en effet les chrétiens de la région face à leur responsabilité devant Dieu. Cette responsabilité de vivre la foi chrétienne d'une manière inculturée dans le présent de la société et de ses défis, ouvre

15. S. Bustros, «Conférence inaugurale», dans: *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient*. Beyrouth, Saint Paul, 1988, p. 20.

les Églises à une double dynamique. D'une part, elles sont appelées à sortir de leurs «carcans» pour vivre une solidarité authentique avec leurs sociétés respectives, grâce à une redécouverte de leur vocation. D'autre part, elles sont appelées à reconnaître que cette vocation est une tâche commune à toutes et à agir «œcuméniquement» en conséquence. Ces deux appels restent une tâche à accomplir, car la réalité est loin d'être à la hauteur de la mission décrite ci-dessus. Le père Rafiq Khoury, prêtre latin du patriarcat de Jérusalem, dresse un tableau sombre de ce que nous appelons «la mystique de la survie» et ses conséquences comme elle a été vécue jusqu'à maintenant par les chrétiens de la région. «Les chrétiens, en général, écrit-il, n'arrivaient pas [...] à assumer leur présence dans le monde musulman pour la transformer, à la lumière de leur foi, en un lieu de vocation et de mission. Ils la refusaient même, consciemment ou inconsciemment, voyant en elle une calamité, qui les détruisait et les empêchait d'être eux-mêmes, et une fatalité à laquelle ils se résignaient avec amertume. Elle était pour eux plus subie qu'assumée, une blessure dont ils n'arrivaient pas à guérir, ce qui faisait qu'ils étaient toujours en fausse situation dans leur relation avec le monde de l'islam. Cette relation était plutôt vécue au niveau du sociologique et du psychologique, au niveau de l'humain, du trop humain, et non au niveau de la foi. Elle restait instinctive, primitive, agressive, défensive, faite à partir de leurs peurs, de leurs difficultés, de leurs complexes, de leurs appréhensions en tant que groupe social, qui cherchait sa survie plutôt que sa vocation»[16].

Nous pouvons en effet constater qu'une certaine conscience des méfaits de ce repli sur soi, vécu par les chrétiens du Moyen-Orient depuis des siècles, émerge actuellement au sein des Églises orientales. Les sept patriarches catholiques d'Orient rappellent toutefois que la confessionnalisation de leurs communautés s'enracine dans le confessionnalisme politique imposé par le système de gouvernance

16. R. KHOURY, «L'insertion de nos Églises dans le monde de l'islam arabe», dans: *D.C.*, N° 2087 (1994), p. 142.

musulman qui ne distinguait pas le spirituel du temporel. Et les patriarches d'avouer qu'«aucun régime arabe moderne, malgré les textes des constitutions, n'est encore arrivé à résoudre le problème du pluralisme religieux dans son pays»[17]. Face à cette réalité, ils n'hésitent même pas à présenter l'aspect positif de ce système dans le cadre de la situation tragique de leurs pays. «Dans ce cas, notent-ils, le régime confessionnel ne constitue-t-il pas une barrière qui empêche l'oppression d'un groupe religieux par un autre, dans une société où plusieurs religions se rencontrent et où l'une est majoritaire et l'autre minoritaire?»[18]

Cependant, les patriarches catholiques restent malgré tout convaincus de la nécessité du dépassement de cette situation et dénoncent, dans leur quatrième *Lettre pastorale*, la confessionnalisation des Églises. «Le confessionnalisme, disent-ils, a pour premier souci la survie, la défense de soi et des droits et privilèges acquis, beaucoup plus que la croissance de la foi elle-même. Il se préoccupe des réalisations humaines plus que des réalisations de la foi, et des manifestations religieuses extérieures plus que de l'esprit. Des traditions, il fait une prison qui lie les fidèles à un passé lointain étranger à la vie présente, sans évolution qui en fasse une force de présence et de renouveau perpétuel. De ce fait, nos Églises devinrent des groupements qui concentrèrent le plus important de leur souci dans la survie et dans des perspectives purement humaines. Il en résulta aussi la violation d'une autre caractéristique ecclésiale: l'ouverture et la charité. Le confessionnalisme en effet provoque le renfermement sur soi-même face à l'autre, citoyen ou coreligionnaire. L'autre devient un inconnu, un rival ou un concurrent, malgré le fait qu'il partage la même foi, la même terre, la même citoyenneté et la fraternité humaine»[19].

Sachant que le Christ n'a pas fondé son Église pour qu'elle soit au service d'elle-même, mais afin de porter la

17. Conseil des patriarches catholiques d'Orient, *Mystère de l'Église*, 4ᵉ Lettre pastorale, Noël 1996, Bkerké (Liban), n°10, p. 20.
18. *Ibid*, note 3, p. 20.
19. *Ibid*, n° 11, pp. 21-22.

mission de son fondateur et d'être un signe crédible de l'amour salfivique et universel du Père, il est rappelé que «le chrétien, et le chrétien arabe en particulier, ne recherche pas de privilèges, dans lesquels il ne peut trouver qu'une fausse sécurité. Tout ce qu'il veut c'est le privilège de servir toute personne humaine et toute la société»[20]. La déconfessionnalisation des communautés chrétiennes devient alors un préalable incontournable à leur ouverture sur leur vocation d'engagement dans la société du Moyen-Orient comme témoins de l'amour du Père en étant au service des plus petits. Aucune garantie n'est toutefois assurée dans ce projet, sauf la promesse du Christ qu'il est présent dans son Église et que grâce à cette présence «la puissance de la mort n'aura pas de force contre elle» (Mt 16, 18).

4. De l'inculturation à la nouvelle inculturation: un appel à l'unité

La deuxième dynamique impulsée par la situation actuelle du Moyen-Orient, — rappelons-le, lieu de la présence active de Dieu, — est l'appel aux différentes Églises de vivre le processus de la nouvelle inculturation comme une tâche commune et d'agir «œcuméniquement» en conséquence. Que signifie cette nouvelle inculturation et quelles sont ses implications ecclésiologiques et œcuméniques? Nous avons déjà montré qu'au début de l'ère chrétienne le pluralisme culturel dans la région a pu favoriser la multiplicité des Églises locales que nous connaissons aujourd'hui[21]. Et nous avons conclu que cela peut être considéré comme un signe incontestable de la réussite du processus d'inculturation inhérent à chacune des Églises. Mais il faut reconnaître que le deuxième millénaire a fait subir à ce processus originel de graves altérations. Les déchirures entre les Églises, le

20. Conseil des patriarches catholiques d'Orient, *Ensemble devant Dieu* . , *op. cit.*, n° 47, p. 74.
21. Voir *supra* : note 1.

confessionnalisme et plus tard l'uniatisme ont créé une situation d'étrangeté relative et de méconnaissance mutuelle entre les Églises et leur milieu de vie. D'où il ressort que les chrétiens du Moyen-Orient qui tentent aujourd'hui de définir leur place au sein de leurs sociétés et d'assumer leur propre vocation, doivent le faire en réappropriant le lien intrinsèque avec leur contexte culturel immédiat. De nombreuses voix, en effet, se sont élevées ces dernières années appelant les chrétiens de la région à redécouvrir leur unité dans un retour aux sources et dans une restauration de la tradition antiochienne des premiers siècles[22]. «Ce retour aux origines, selon Jean Corbon, ne se limiterait pas à une étude comparative entre plusieurs traditions, mais entraînerait un renouveau de conscience de l'histoire commune aux Églises antiochiennes»[23].

Or, suffit-il de remettre en valeur le patrimoine originel de chacune des Églises et de redécouvrir leurs racines communes pour qu'elles puissent répondre à leur mission d'aujourd'hui? Nous ne le pensons pas. Et si nous revenons à notre définition de l'inculturation évoquée ci-dessus, nous saisissons qu'avec le mouvement en amont de retour aux sources, il faut qu'il y ait un mouvement en aval de «nouvelle inculturation». L'Église, se situant en permanence dans le *kairos* des temps accomplis, ne peut jamais relâcher son devoir de rencontrer Dieu dans son *hic et nunc* culturel. Si les racines restent indispensables pour alimenter tout l'arbre par la sève spirituelle, l'émondage des branches est plus qu'une nécessité, non seulement pour pouvoir porter des fruits, mais aussi pour ne pas mettre en cause la vie même de l'arbre. C'est dans ce sens que nous pouvons entendre la crainte exprimée par le patriarche grec orthodoxe d'Antioche Ignace IV, lorsqu'il affirme: «J'ai un sentiment

22. À titre d'exemple, voir: M. HAYEK, «L'Église antiochienne face à l'unité», dans: *L'Orient Syrien*, N°10 (1965), pp. 371-402.

23. J. CORBON, «Redécouvrir et approfondir la tradition antiochienne», dans: *Renouveau des Églises orientales catholiques*, Beyrouth, ISSR, 1999, p. 35.

que nous faisons toujours de l'Église un sujet d'étude et non un lieu de vie effective, parce que nous parlons de tous les temps sauf du temps dans lequel nous vivons»[24]. Et c'est dans ce même sens que les patriarches catholiques d'Orient annoncent solennellement qu'«il est temps pour nous de passer des entités confessionnelles à des Églises vivantes qui s'efforcent [...] de vivre leur foi dans toute son authenticité et dans une interaction créative avec leur milieu environnant que Dieu a voulu et que nous avons voulu comme nôtre»[25].

Si les Églises en Occident se trouvent aujourd'hui face au défi de la nouvelle évangélisation, nous remarquons donc que nos Églises d'Orient doivent assumer leur tâche décisive et commune de la nouvelle inculturation. Cette réalité situe les Églises de la région dans une nouvelle perspective ecclésiale, celle d'une Église arabe, car tout processus d'inculturation se réalise dans un cadre ecclésiologique culturellement typé. La nouvelle inculturation au Moyen-Orient est ainsi en rapport dialectique avec l'émergence d'une nouvelle réalité ecclésiale dans la région. Les patriarches catholiques d'Orient le reconnaissent en écrivant: «nous sommes profondément convaincus que la recherche de l'unité dans le Christ fait partie intégrante de notre vocation chrétienne et vise un témoignage authentique et un meilleur service de la communauté humaine moyen-orientale, dans laquelle Dieu nous a appelés à vivre»[26]. L'unité dans la mission et le témoignage devient une mission d'unité entre les Églises. Désormais, aucune raison ne pourrait justifier les divisions dans l'action qu'animent les communautés chrétiennes de la région. On ne peut pas attendre la réalisation de la pleine communion pour travailler ensemble. Au contraire, c'est

24. IGNACE IV, *Dialogues: 1989 — 2000*, (en arabe), Damas, Patriarcat grec orthodoxe, 2001, p. 230.

25. Conseil des patriarches catholiques d'Orient, «Un temps décisif pour les Églises du Moyen-Orient», dans: *Documentation catholique*, N° 2037 (1991), p. 939.

26. Conseil des patriarches catholiques d'Orient, *Le mouvement œcuménique. 5ᵉ Lettre pastorale*, Pâques 1999, Bkerké (Liban), 1999, n° 5, p. 13.

notre vocation et notre mission communes, — lieu de notre rencontre avec la présence de Dieu dans le monde, — qui nous tracent la voie de la plénitude de communion. Cette dimension eschatologique de l'œcuménisme nous situe dans une nouvelle réalité ecclésiale unifiante, — celle d'une Église pour notre monde arabe d'aujourd'hui, une Église arabe, — qui est déjà là et dont l'accomplissement nous échappe. Par conséquent, notre unité n'est ni seulement derrière nous, ni seulement devant nous; elle est surtout parmi nous et elle tend à être en nous, le principe de notre vie ecclésiale.

5. La *koinônia* des Églises, *koinônia* en Dieu

Pour fonder cette approche de la communion des communautés chrétiennes du Moyen-Orient par le processus d'une nouvelle inculturation, nous faisons appel à un nouveau paradigme œcuménique, celui de la communion des Églises en Dieu. Cette ecclésiologie œcuménique nous met face à une évidence fondamentale de notre foi chrétienne, celle de l'appel fait par Dieu à tous ses enfants pour entrer en communion d'amour et de vie avec lui, par son Fils unique Jésus-Christ et dans l'Esprit. Cet appel est inséparable, — ce que nous avons souvent tendance à oublier, — de l'appel à la communion d'amour et de vie entre les fidèles eux-mêmes et leurs Églises. Toute la première lettre de Saint Jean est construite autour de cette idée de communion première entre le croyant et Dieu et cela de différentes manières. Nous y lisons: «Dieu est Amour: celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui» (1 Jn 4, 16b). La *koinônia* prend par conséquent, à la lumière de la pensée johannique, une gravité exceptionnelle puisqu'elle se vit fondamentalement et avant tout *en* Dieu. Elle n'est ni une finalité qu'on vise individuellement ou collectivement, ni un modèle à imiter. Elle est d'ores et déjà présente et efficiente par la foi du chrétien et dans l'Église comme une brèche que les jours derniers opèrent en pleine chair de l'histoire du

monde. Entrer dans la communion, c'est donc avoir part à cette aventure à laquelle Dieu convie ses enfants: demeurer en lui comme lui demeure en eux. Par elle, ils appartiennent *déjà* au mystère des temps eschatologiques et s'ouvrent à la réalité profonde de l'Église.

Or, l'économie divine, en tant que plan du salut pour toute l'humanité se réalisant dans l'histoire de chaque Église locale dans son milieu socioculturel propre, devient donc le chemin sur lequel avancent les Églises orientales dans la communion et par la *metanoia* permanente. Cette conversion ne concerne pas seulement l'arrachement de ces Églises aux griffes du Mal, mais leur constant réajustement aux voies que Dieu choisit pour exécuter son dessein. L'ecclésiologie de communion que nous proposons ici n'est donc pas un «système» à construire ensemble dans une répartition équilibrée des tâches à assumer, mais un itinéraire spirituel qui permet aux Églises d'avancer ensemble *en* Dieu pour une communion de plus en plus grande entre elles. La communion en Dieu est par conséquent une *koinônia in via*, car l'économie divine se réalise en effet dans l'histoire humaine. C'est ainsi qu'Olivier Clément, à partir de ses entretiens avec le patriarche œcuménique Bartholomée Ier, plaide, de son côté, pour «un réalisme expérimental du salut». «L'œcuménisme, aujourd'hui, semble-t-il, selon lui, devrait sortir des querelles de mots pour se fonder sur un réalisme expérimental du salut: en replongeant systèmes et concepts, qui ne sont après tout que des traces, dans le vécu global de l'Église, dans le meilleur de son expérience»[27]. Ces paroles s'éclairent et prennent tout leur sens en les appliquant à la situation actuelle des Églises orientales du Moyen-Orient. Nous retrouvons dans les paroles de Mgr Georges Khodr une éloquente expression de ce constat: «quels que soient les États actuels, dit-il, leur configuration ou leurs régimes, la seule justification spirituelle de la chrétienté orientale

27. O. CLÉMENT, *«La vérité vous rendra libres». Entretiens avec le Patriarche œcuménique Bartholomée Ier*, Paris, JC Lattès / DDB, 1996, p. 248.

demeure sa transcendance en tant que famille d'Églises liées organiquement entre elles et toutes ensemble aux non-chrétiens par *l'amour*, sans aucune politique calculatrice, car l'Église n'est pas une nation parmi les autres. Les horizons imposent à ces Églises un œcuménisme mû par un élan de fidélité à tous et à la volonté d'une *croissance de l'humanité levantine tout entière* [...]. Il s'avère impossible d'*être ensemble* dans *la vérité* sans l'*être au service des autres*. C'est seulement le sens que nous avons du *musulman* d'une part, de *l'arabité* de l'autre, de la *judéité* un jour, qui nous guérira de notre *verbosité œcuménique*. Être connus de Dieu seul pour nous fonder ensemble en *Église créative* de ses membres, de ses valeurs et de la *culture*, me semble être l'exigence première du *renouveau*»[28].

CONCLUSION

En faisant appel une dernière fois aux paroles des patriarches catholiques d'Orient, nous retrouvons dans leur premier message commun cette affirmation: «la chrétienté d'Orient, nonobstant ses divisions, représente à la base une unité dans la foi que rien ne peut morceler. Nous sommes chrétiens ensemble pour les bons et les mauvais jours. La vocation est une, le témoignage est un et le destin aussi»[29]. Et avec un ton dramatique qui signifie une reconnaissance de l'insupportable poids de responsabilité face à la menace qui pèse sur l'avenir du christianisme dans la région, les patriarches ajoutent: «en Orient, nous serons chrétiens ensemble ou nous ne serons pas»[30]. Cet article a voulu être une confirmation théologique de cette vision existentielle.

28. Cité dans: J.-P. VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994, p. 211; c'est nous qui soulignons.

29. Conseil des patriarches catholiques d'Orient, «Un temps décisif...», *op. cit.*, p. 939.

30. *Ibid*, p. 940.

Tant que nous ne sommes pas ensemble, c'est-à-dire tant que nous ne sommes pas en communion effective et réelle en Dieu et nous ne la manifestons pas dans nos engagements personnels et ecclésiaux, l'échec guette notre vocation. Il faut toutefois avouer que cette manière de voir les choses bouleverse les critères et les habitudes classiques de l'engagement œcuménique. Elle constitue un appel à vivre l'unité locale avant de la réaliser au niveau universel. Elle nous invite à assumer l'unité dans la vie de foi sans attendre sa manifestation au niveau hiérarchique et structurel. Elle ouvre la voie, non seulement à des interprétations communes de la doctrine chrétienne, mais à une nouvelle expression de la foi. Ce serait, peut-être, un œcuménisme moins intellectuel et moins institutionnel et clérical. Mais, il aura le mérite d'être vécu par et dans la communauté ecclésiale.

Avant de conclure, nous voulons revenir sur un événement que nous avons vécu il y a quelques mois et qui peut refléter une synthèse concrète de notre étude. Invité à assister à un récital œcuménique, organisé par l'ATIME[31] et animé par sept chorales appartenant aux différents Instituts de théologie orthodoxes orientaux, orthodoxe, protestant et catholiques, du Liban et de la région, nous sommes sortis enchantés par la beauté de ce que nous avons entendu, et affligés par une question qui nous a habité tout au long de ce récital. Les chœurs avaient chanté en syriaque, grec, arménien, latin, français, anglais et arabe. Chacun, à tour de rôle, nous avait offert un joyau de sa tradition ecclésiale et liturgique. La différence de ces traditions était sans doute une des raisons de la beauté du récital. Mais leur étrangeté les unes par rapport aux autres et toutes par rapport au quotidien des jeunes qui les chantaient était la raison principale de l'interrogation qui nous est restée. Sommes-nous appelés à espérer une unité des chrétiens à l'image de ce récital? Nous

31. ATIME: Association of Theological Institutes in the Middle-East. Le récital en question était organisé dans le cadre de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens, le 25 janvier 2003, dans l'église Saint Georges des grecs orthodoxes, au Centre-ville de Beyrouth.

ne le pensons pas. Ce sera beau, mais pas authentique. L'unité que nous espérons est créative; c'est-à-dire non une acceptation de la juxtaposition de nos richesses grâce à une tolérance qui ne dépasse guère l'ordre éthique, mais une vraie création spirituelle faisant des Églises un nouveau chant de louange dont l'air et le texte seraient le reflet de la rencontre commune au quotidien des chrétiens de la région avec leur Dieu vivant.

En définitive, nous osons dire que les chrétiens du Moyen-Orient, quand ils savent être au rendez-vous que Dieu leur donne ensemble dans le *kairos* de leurs sociétés, sont déjà unis. Ils le sont, par leur engagement ensemble dans l'édification du règne de Dieu, tout en souffrant de ne pas pouvoir encore le célébrer en commun. C'est là où ils découvrent, par le processus de la nouvelle inculturation, leur unité fondamentale dans le cœur de Dieu, vivant avec eux. Ailleurs, l'unité importe peu.

P. Fadi DAOU

Summary of Fadi DAOU, *"Inculturation and Church Unity in the Middle East"*. *The Christian churches in the Middle East have long had to develop their respective identities through a process of "inculturation". The present tendency to "globalisation" poses a serious challenge to that on-going process. The Christian presence in the region is also under threat from the growing tendency for Christians to emigrate to Western countries, in order to seek a new life there. Yet Christians in the Middle East must find a new form of inculturation which will allow them to adapt to the present situation and to make a meaningful place for themselves within it.*

The region is at present the theatre of a confrontation between extreme liberalism imported from the West on the one hand, and cultural fundamentalism of indigenous inspiration on the other. Under these circumstances, Christians who seek refuge in the quest for incarnating Christian values in traditional cultural forms run the risk of isolating their communities in cultural ghettos. On the contrary, the challenge of inculturation in the Middle East today is to adapt the Christian message to a culture in constant and rapid transformation. The identity crisis of the region has

much to do with Western domination in the recent past. The churches are also faced with an identity crisis: if they base their identity on foreign cultures (those of Greece, Rome, or the "Christian world"), they can become foreign to their own cultural context. But if they emphasise their Middle Eastern roots, they run the risk of being estranged from their calling to be a sign of the Kingdom of God. With the exception of Iran and Turkey, the Christian minorities in the Middle East have all adopted the Arabic language for both communication and prayer; they must at present respond to the tendency to identify Arabic culture with Islam.

Yet despite the injustice and the violence which so characterise the region at present, Christians are called to leave their respective confessional ghettos in order to live in solidarity with the whole of Middle Eastern society, to be of service to it and to contribute to its betterment. The Author repeatedly refers to a recent pastoral letter of the Oriental Catholic Patriarchs of the Middle East, in which they call the churches to concerted ecumenical action. The "new inculturation" must lead the churches to commit themselves to common witness and mission. An ecclesiology of communion has become a necessity both within the churches and amongst them, and that newly realised communion can only lead to service to their surrounding society.

Relations entre les Communions

I. Catholiques et autres chrétiens

Orthodoxes. — Deux évêques catholiques français, *le cardinal Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, primat des Gaules, et Mgr Gérard Daucourt, évêque de Nanterre, se sont rendus, le 13 avril 2004, mardi de Pâques, au siège du patriarcat de Constantinople, pour y rencontrer le patriarche œcuménique Bartholomée Ier et y prier avec lui, le jour du 800e anniversaire du sac de Constantinople par les croisés.* C'est en effet le 13 avril 1204 que les troupes de la IVe croisade mirent à sac Constantinople, qu'ils investirent dès le 11 avril et pillèrent pendant trois jours. Les deux évêques français, qui sont membres du CPUC, entendaient ainsi commémorer «ces tragiques événements qui ont marqué d'une blessure profonde les relations entre les chrétiens d'Orient et d'Occident».

Les deux évêques, qui ont passé cette journée anniversaire auprès de Bartholomée Ier, ont assisté à la liturgie eucharistique puis se sont entretenus avec le patriarche. Le métropolite Emmanuel (Adamakis), du diocèse du patriarcat œcuménique en France et président de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, participait lui aussi à cette rencontre. Le lendemain, la délégation catholique a visité Izmir, l'antique Smyrne de saint Polycarpe, ville jumelée à Lyon, la cité de saint Irénée (IIe siècle), disciple de saint Polycarpe. Les évêques français se sont aussi rendus au monastère de Baloukli, à Constantinople, pour se recueillir sur la tombe du patriarche œcuménique Athénagoras Ier qui, avec le pape Paul VI, avait levé, en 1964, les anathèmes réciproques lancés par leurs prédécesseurs à la tête des Églises de Constantinople et de Rome, en 1054.